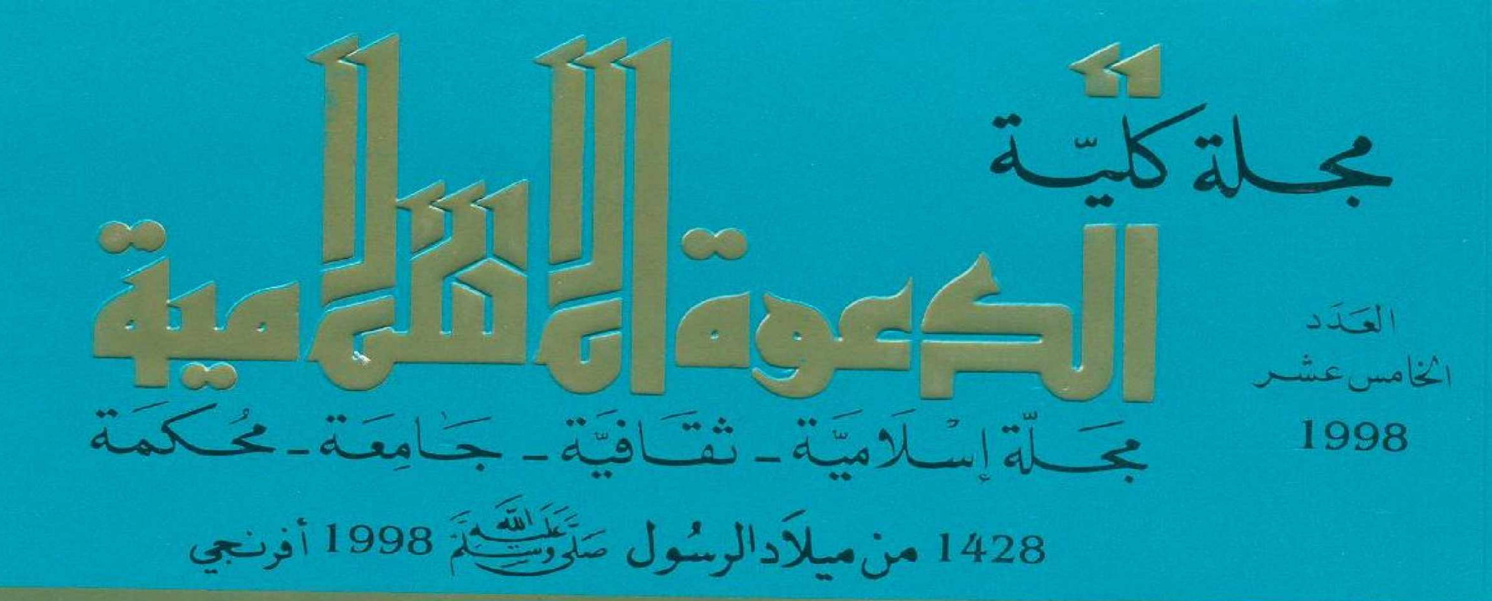


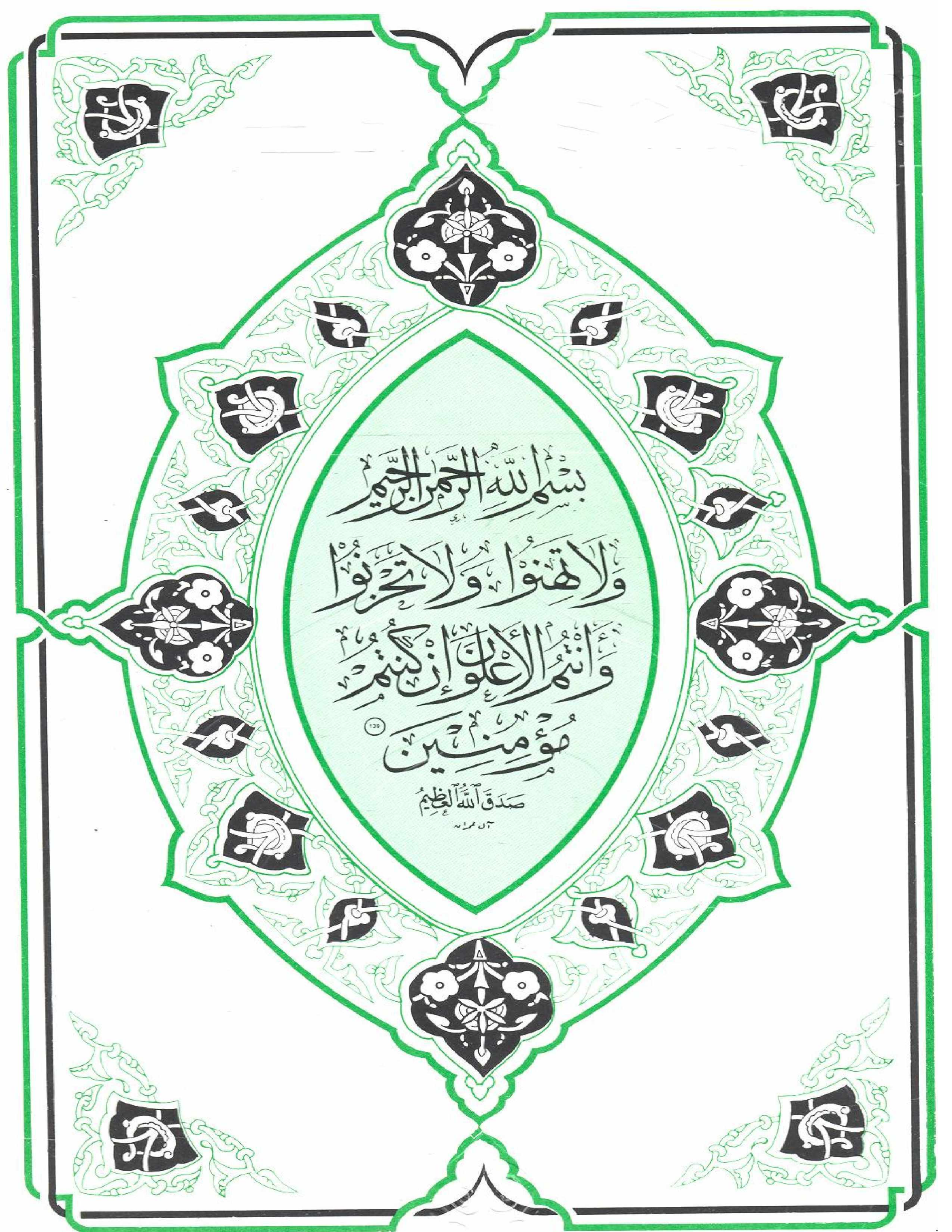
النحويون والقراءات القرآنية

مصادر الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا

المسؤولية الأخلاقية والعينية

علاقة المعرفة الذوقية بالعقل عند الغزالي

منهج ابن حزم في دراسة المسيحية


بسم الله الرحمن الرحيم
ولا تهنوا ولا تحزنوا
وأنتم الأعلون إن كنتم
مؤمنين ١٣٩
صدق الله العظيم
آل عمران

المسيحي عندما يتّبع دين محمّد لم يغيّر دينه

ولم ينقلب . الانقلاب يكون رأساً على عقب

ومن الأعلى إلى الأسفل . . . هذا صعودٌ

إلى الأمام ، الّذي ترك ديانة موسى

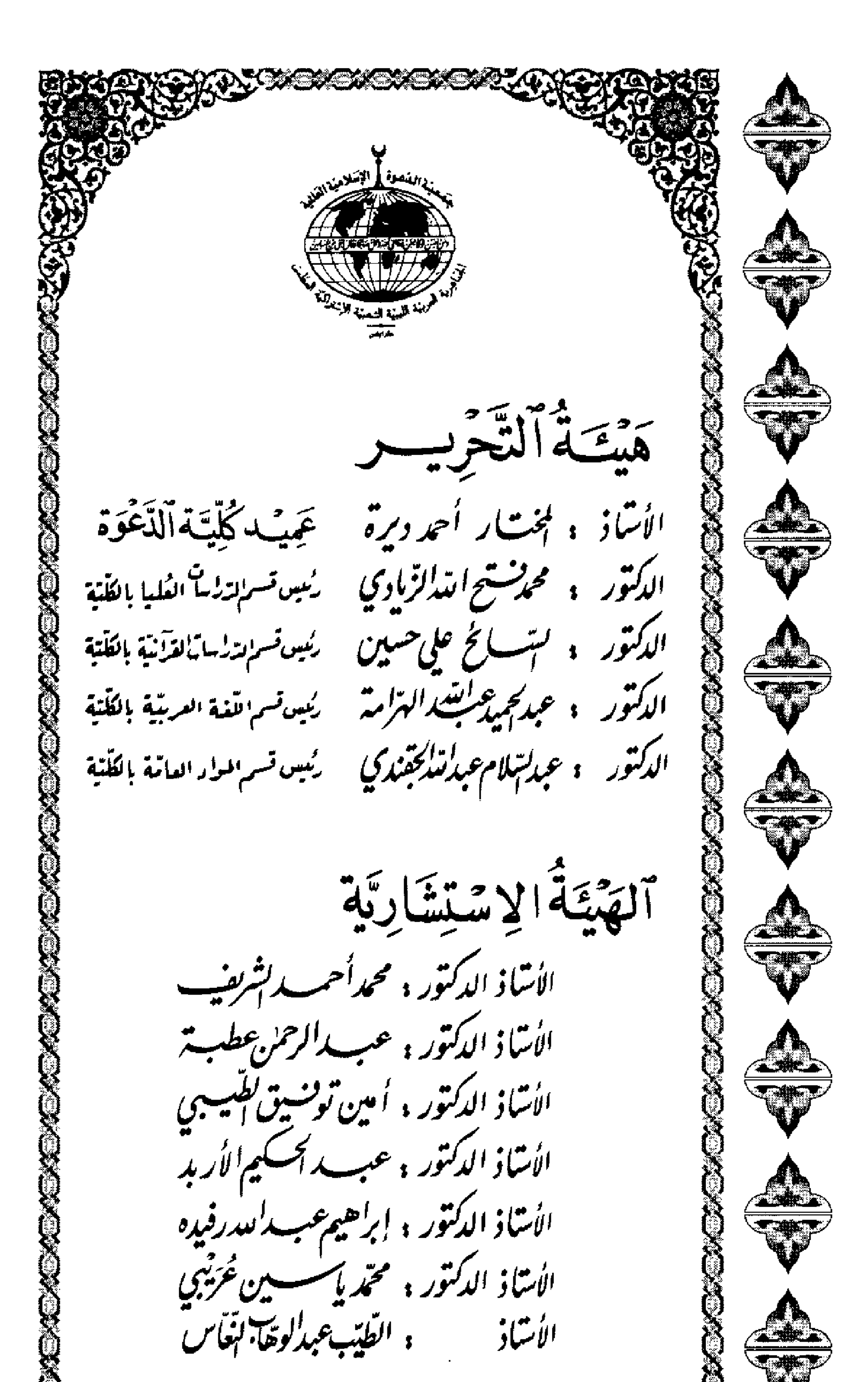
وأصبح مسيحيًّا لا يُقال غيَّر دينه ولا يُقال

إنه انقلب ولا يُقال إنَّه ارتدَّ ،

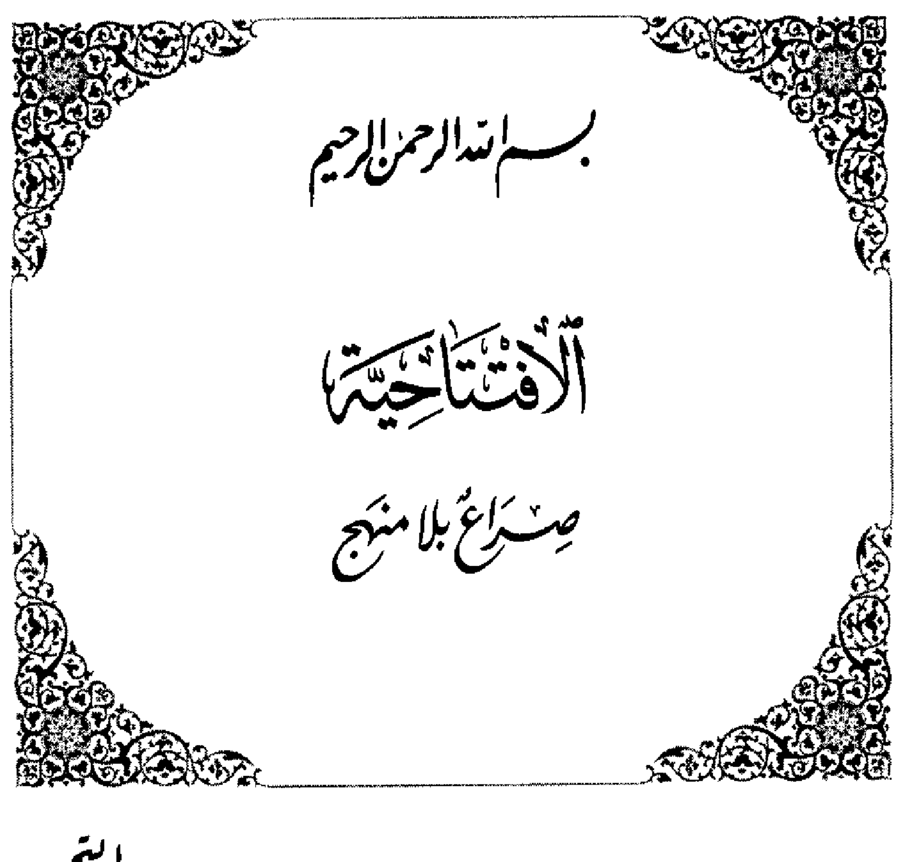
فالارتداد هو السير إلى الوراء ، وهذا تَوجُّهٌ إلى الأمام.

من أقوال

القائد الثائر المسلم : معمر القذافي



المحتويات



التحرير

شهد العالم الإسلامي خلال العقدين الأخيرين صراعاً بين طوائف مختلفة وظهرت فيه حميَّات تجاوزت ما عرف في القرون الماضية من تعصّب مذهبي أو انتماء عقدي، فكان الخلاف بين جماعات كالجهاد والأنظمة، وآخر بين طوائف كالتكفير والهجرة والمجتمع الإسلامي بعامة، وثالث بين الوهّابية والصوفية، ورابع بين الأصولية والعلمانية.

وهي تسميات لا نقرها لأصحابها ولا نرى لها منهجاً إسلامياً أو عقلياً وجيهاً، ونظن أنما ظهرت في غياب العلماء وجفاف منابع المعرفة الإسلامية التي كان العلم الديني يتواصل فيها منذ آلاف السنين حتى النصف الثاني من القرن العشرين، ومنها القرويون بالمغرب، والزيتونة بتونس، والزهراء بتركيا، وسونكري بمالي، والأزهر بمصر الذي تضاءل عن سابق ريادته وتقلصت معاهده الدينية.

وعندما تصاعدت روح الصحوة الإسلامية خلال السبعينيات والثمانينيات في غياب هذه المنابر الموجهة، أقبل على قيادة الحركات الإسلامية أناس لم ترق ثقافتهم الإسلامية إلى روح الدين الإسلامي وإن كانت حماستهم الدّينيّة جياشة ومتطلعة إلى خدمة الإسلام بوجهة نظرهم.

ومن حسن الظن ببعض هذه الحركات الإسلامية لا نستبعد أن تتدخل الأيادي الغربية عن الإسلام في استغلال ظروف الجهل والتخلّف فترة الخلافات وأن تؤجج الصراع لصالحها وبأدواتها المعرفية استشراقياً واستخبارياً.

إن ما يحدث اليوم في الجزائر قد بدأت شرارته للمراقبين أوائل الثمانينات في نيجيريا بين المسدلين والقابضين، وقد لا ينتهي عند الجزائر ونيجيريا إذا تهاون العلماء في مراقبة وتوجيه الفكر الإسلامي، وعالج السياسيُون هذه القضية بالسجون والبنادق، ذلك أن الفكرة لا تهزمها البندقية إلاّ فكرة أقوى، وحجة أصح، ولن يكون ذلك إلاّ بمزيد من العمل والمنهج الصحيح في دراسة وتقديم الإسلام لأمته وللآخرين ومن هنا كان التهاون في علاج هذه المعضلة، والخطأ في التعامل معها تأجيج لأوار فتنة أخرى قد تكون أكبر من الأولى. لقد استغل الإعلام الغربي هذه الخلافات أسوأ استغلال وجعلها مادة إعلامية دعائية ضد هذا الدين الذي يأمر بالعدل والإحسان ويجادل بالتي هي أحسن، وينهى على الفحشاء والمنكر، يحرض على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، فأين منه نحن الآن؟ وماذا نقترح لحل هذه القضايا المتعذرة؟

إن الحل في نظرنا هو أن تكون في العالم الإسلامي مراكز للبحث الديني باعتباره ديناً علمياً لا كهنوتياً كغيره من الأديان السائدة، وفي هذه المراكز تقدم الخلافات بين المسلمين على هيئة قضايا للبحث والنقاش، نعود فيها إلى الله والرسول ﷺ كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾: [النساء: 59] والمنهج الأقوم في ذلك أن تعرض القضية الخلافية بطرفيها كما يحتج لها أصحابها، دون نقص أو زيادة، وتناقش بموضوعية صرفة، تقوي هذه الأدلة أو تلك بالحجة القاطعة وتعود للحق حيثما كان وتنشر بحوثها على العالم الإسلامي حتى يتبين وجه الصواب، وأن يصحب هذه العملية

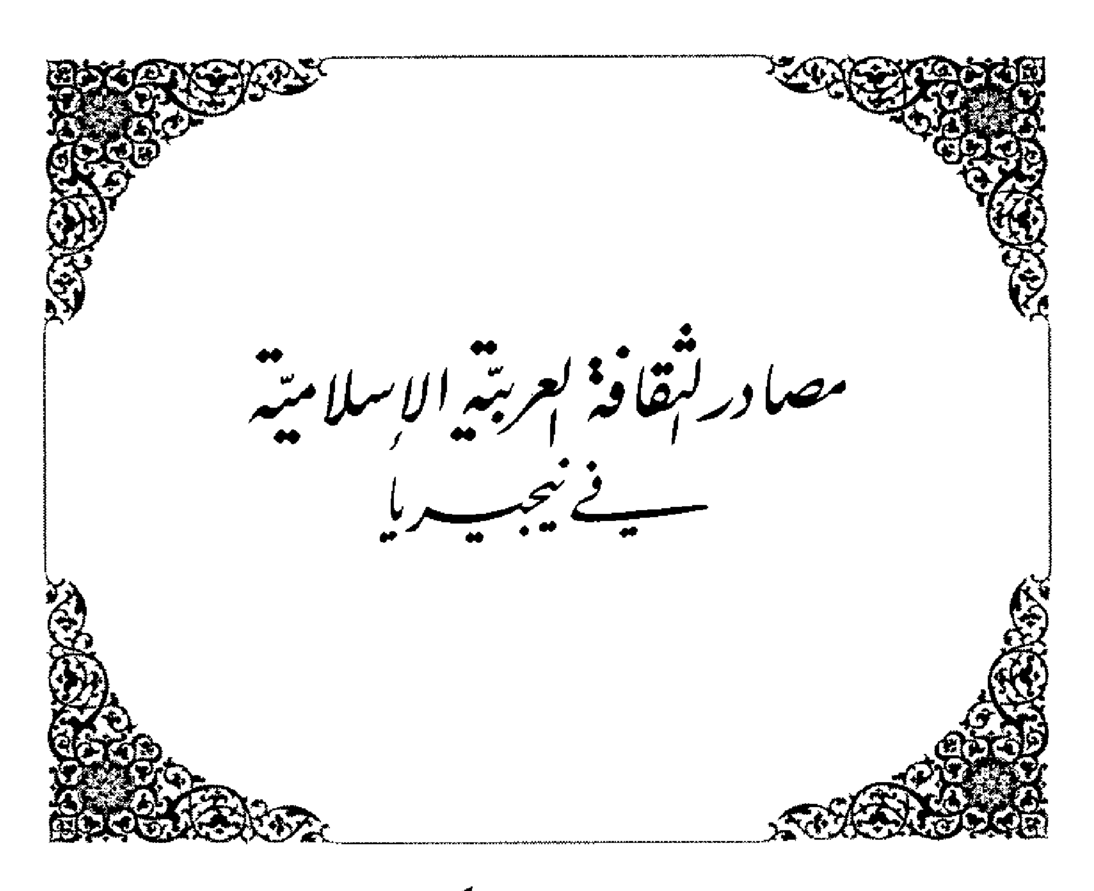
العلمية تفتح عقلي وسلم اجتماعي يساعد على فتح أبواب الحوار الهادف، والنقاش العقلي المنتج، حتى يتبين الحق ويزهق الباطل.

إن هذه المراكز ستجد من التطور العلمي خير عون لها في القضاء المبرم على هذه الفتنة، فالحاسوب قد ساعد في تسجيل القرآن الكريم وجميع تفاسيره والسنة وشروحها والفقه ومصادره في أقراصٍ ضوئية تقود إلى المطلوب في لحظات قصيرة كفيلة بالمقابلة من النصوص واستدعاء السند، وتصحيح الألفاظ والروايات ومعرفة الرواة، وهي عملية كانت تحتاج من العلماء إلى وقت طويل وجهد مكلف وأموال طائلة أضف إلى ذلك ما وفرته علوم العصر من سرعة الاتصال والتنقل، وفن الطباعة، وهي وغيرها تساعد على خدمة الإسلام وتراثه بل ونشره بين الأمم، إذا صدقت النوايا وعمَّ الإخلاص، وخمدت في النفوس الأنانية وحب الذات والتعصب الممقوت.

إن الذين يصورون العالم الإسلامي منقسماً على نفسه ينشرون في مواضع أخرى نقداً يقول إن المسلم نموذج مكرر من أخيه المسلم، وأن الإسلام قد طبع نماذج متطابقة لا يمكنها أن تجدد إلاَّ بقدر. وهو يناقض الصورة السابقة ويظهر هشاشة النقد الموجه للإسلام.

ولكن الذي يعرف الإسلام حق المعرفة يرى أن المسلمين متفقون في الاعتراف بالألوهية للواحد عزّ وجل، وبالرسالة لرسول ﷺ، وبالضروري من علوم الدين في العقائد والعبادات، فإن حصل خلاف بعد ذلك فهو دليل على سماحة الدين الإسلامي واعترافه بجدارة العقول الإنسانية في تسيير حياتها في ضوء الإسلام ومبادئه السامية ومراعاته لتغير الظروف والبيئات والعصور، وتلك لعمري مزية خالدة وخصيصة كريمة تحسب للإسلام لا عليه.

ومع كل هذا التشهير بالإسلام والمسلمين، وهذا الصراع بين طوائفه، وهذا التخلف الذي فرض على أبنائه ما يزال هذا الدين ينتشر بقوته الذاتية حاملاً مشعل الحضارة التي حول بها الدنيا من عقلية خرافية إلى عالم مستنير بهدي المعرفة ووضعها على بوابة عصر النهضة، ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾: [آل عمران: 139].



مصادر الثقافة العربيّة الإسلاميّة في نيجيريا

الدكتور: عمارة بيت العافية

نيجيريا بلاد لم يدوّن تاريخها القديم والوسيط، وحتى الحديث لم يكتب تفصيلاً ـ حسب علمي ـ وإذا عرفنا أن أقدم مؤلّف حاول صاحبه كتابة شيء عن تاريخ المنطقة، هو: (إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور)، عرفنا أن الغموض قد لفّ تاريخ هذه المنطقة التي ترجع بدايات معرفتها بالعرب إلى عصور ما قبل الإسلام، وترجع معرفتها بالإسلام إلى القرون الأولى منه.

ومما يلاحظه المتتبّع أن المحدثين الذين كتبوا في تاريخها قد ركنوا إلى تدوين ما يروى وتتناقله الأجيال شفاهاً، وهو ـ بدون شك ـ لا يمثّل الحقائق التاريخية، لأنّه ليس رواية لأحداث معاصرة للرواة، بل تجد أنّهم يروون عن أحداث ومجموعات بشرية يرجع تاريخ بعضها إلى ما قبل الإسلام، وهكذا عبر

العصور المتلاحقة، بدون قطع بسند محدد أَو سنة بعينها أَو أصل لجماعة ما، حتى ركن بعضهم إلى تخمينات أيّدها بالملامح الجسدية وتقاطيع الوجه، والأغرب ذهاب البعض إلى نسبة إحدى اللغات المحلية ومتكلميها إلى شعب الملايو لمجرد الالتقاء في كلمتين (فقط).

وهكذا يصبح من المتعذّر الوقوف على القول الفصل في أكثر المسائل التي يود أي باحث له اهتمام معرفتها فيما يتعلّق بالهجرات والثقافة العربية الإسلامية وانتشارها في المنطقة. ولا أدّعي في محاولتي هذه لتتبع مصادر الثقافة العربية الإسلامية في نيجيريا أنني أغطّي على كل ما دوّن بالخصوص، إذ يخرج من الدائرة ما كتب بلغات غير العربية، كما لا يخفى أن الجهد قد تندّ عنه بعض المؤلّفات ذات الفائدة الغزيرة في صلب الموضوع، إما لعدم الوقوف عليها أَو للاختلاف في عدّها مصدراً.

ويمكن القول ـ دونما حذر ـ إن التأثير العربي واضح في بنية المجتمع النيجيري المعاصر، فبعض المجاميع البشرية تقرّ بأن أصولها عربية انحدرت من اليمن أَو من عموم الجزيرة، ومن الشمال الإفريقي لأسباب يغلب عليها التدافع البشري أَو النزوح بسبب الكوارث.

ويغلب دين الإسلام على سواه، إذ يمثّل المسلمون أكبر نسبة من سكان البلاد، وتبدو بجلاء آثار اللغة العربية في أشهر اللغات النيجيرية الحوساوية والفلاّنية والكانورية، بل وفي لغة اليوروبا، الأبعد مكاناً عن التأثير العربي إذ تقع بلادهم في جنوب غرب نيجيريا. بل ومن الباحثين النيجيريين المعاصرين من يشير إلى أصولهم العربية، ويذهب إلى أن لفظة يوروبا هي لفظة (عروبة)، مع تحريف اقتضاه اللسان المحلّي ويضاف إلى ما عرف من وصول الثقافة العربية الإسلامية إلى المنطقة ما عرف منذ القدم من تجارة بين السودان الغربي وشمال إفريقيا، وقد كانت برنو وكنو من أشهر مقاصد التجار عبر القرون، إضافة إلى كل ذلك فقد عززت الاكتشافات الأثرية العلاقة مع المنطقة العربية إذ وجد أن كثيراً من المكتشفات ذات شبه بما اكتشف في مصر.

ومع أن ظروف اقتناء الكتاب النيجيري والاطلاع عليه ليست بدرجة من اليسر ـ كما يتصور كثيرون ـ لكن الشهور التي أتيحت للإقامة في كنو أوعزت

بالبحث عن المؤلّفات النيجيرية، التي رأيت أن بعضها يعدّ مصادر للثقافة العربية الإسلامية في هذه البلاد.

وقد كانت مقومات إدراج المؤلّفات ضمن هذه المصادر، ما يحويه كل منها من تاريخ للمنطقة في صورة عامة، أو في تفصيلات تتعلّق بدخول العرب والإسلام إليها. وكذا ما اهتم من هذه المؤلّفات بتواريخ دخول العلوم إلى المنطقة، والكتب التي تخدم تلك العلوم، وكذا العلماء والدعاة والشخصيات ذات التأثير الديني واللغوي.

المجموعة الأولى

1 ـ إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ:

مؤلّفه هو عبد اللّه بن فودي شقيق عثمان بن فودي المصلح المجاهد الكبير. ولد سنة 1765م وتوفي سنة 1828م. وله دور بارز في حركة أخيه؛ جاهد معه وخلفه على أحد شطري الدولة. له تآليف كثيرة، اطّلعت على مسرد لها وصلت فيه أربعة وثمانين مؤلّفاً. تبحّر في علوم متعددة، وله منظومات طوال بعضها في العلوم المختلفة وبعضها في الجهاد.

ومن بين مؤلّفاته كتابه: (إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ). أول من نشر هذا الكتاب هو هكست في مجلة معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن في عام 1957م، وقد نشر الأصل العربي مع ترجمة إنجليزية ودراسة جعلها مقدمة[1]. ثم ظهرت للكتاب طبعة أخرى في زاريا.

الكتاب صغير الحجم، تجيء أهميته من حيث جمعه لأساتذة عبد اللّه بن فودي، وبيان العلوم التي أخذها عنهم، والتي تنوّعت وتوزعت في العلوم القرآنية والحديث والفقه، ومختلف علوم اللغة وآدابها.

---

(1) أحمد محمّد البدوي، إيداع النسوخ من أخذت عنه من الشيوخ، تحقيق ودراسة، جامعة صكتو، (مطبوعة على الآلة الكاتبة تبدو أقرب لأن تكون بحثاً قدّم لمؤتمر علمي. وهي تخلو من التاريخ ومن أي معلومات أخرى)، ص: 17.

ويدلّنا الكتاب على أسماء كثيرة اشتغلت بتدريس العلوم الدينية واللغوية. كما يدلّنا في تفصيل على تلك العلوم على أيام المؤلّف. ويدلنا ـ كذلك ـ على ما كان يتداول من الكتب التي تخدم تلك العلوم مثل الأخضرية والعشماوية ورسالة ابن أبي زيد وألفية العراقي في الحديث وصحيح البخاري والعشرينيات والمختصر وشرح الخرشي ومقامات الحريري وقطر الندى وشرحه للماردينى وشذور الذهب، وشرحه بلوغ الأرب، وخلاصة ابن مالك، مع شرحه والبهجة المرضية للسيوطي والتحفة الوردية وشرحها للشيخ محمّد الوالي والخلاصة وشرحها المنهج السالك للأشموني، والفريدة للسيوطي، والدرر اللوامع، والرامزة في علم العروض والقوافي، والترياق في علم الأوفاق، والورقات لإمام الحرمين في علم أصول الفقه، والتلخيص مع شرحه، وألفية المعاني مع شرحه، والجوهر المكنون مع شرحه، وشرح النقاية للسيوطي، والقرافي والكوكب الساطع، وجمع الجوامع مع شروحها، والكوكب الساطع، وألفية الأثر، ومنظوم ابن البري، وقصيدة الشاطبي في القراءات.

واستوقفتني لمحة أحببت تدوينها أوردها عبد اللّه بن فودي، هي: «والشيوخ الذين أخذت العلم عنهم لا أحصيهم الآن، ولكن هؤلاء مشاهيرهم، وكم عالم أَو طالب علم أتانا من الشرق فاستفدت منه ما لا أحصيه»[2]، وما استوقفني هو تنويهه بطلاّب العلم وإشارته المتواضعة لأخذه عنهم. كما تدلّنا عبارته على اتصال بالمشرق واستفادة مباشرة منه.

2 ـ إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور:

مؤلّفه: محمّد بلو ابن الشيخ عثمان بن فودي، و(بَلّو) بفتح الباء وتشديد اللام، وقد تحذف الواو وتكتب (بَلّ)، ومعناها في لغة الفلاّن المساعد أو المعين.

ولد يوم الأربعاء في شهر ذي القعدة سنة خمس وتسعين ومائة بعد الألف، ونشأ في طلب العلم، صحب شيخه (أباه) وخدمه وجاهد وفتح بلاداً

(2) أحمد محمّد البدوي، نفس المرجع السابق، حيث ألحق به كتاب إيداع النسوخ، ص: 27.

كثيرة، كما تعلّم على يد عمه عبد الله بن فودي، اشتغل بالحروب والسياسة والإدارة وكتب كتباً عديدة.

كانت وفاته في الخامس والعشرين من رجب الفرد سنة ثلاث وخمسين ومائتين بعد الألف (الموافق 1837م).

وكتابه: إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، هو: «أول كتاب تاريخي جمع أخبار بلاد السودان الشرقي والسودان الغربي وحوى سير العلماء والسلاطين»[3]. وفي مقدمته يقول مؤلّفه: «إن نفسه بقيت تتشوف إلى تاريخ ما وقع في هذا الزمان من خبر خصوصاً مع إضافة ما وقع قبل في هذا القطر من العجائب والغرائب وأخبار الملوك والعلماء، وتستلذ عند سماعه الأسماع في النقل، فجعلت أقدّم رجلاً وأؤخّر أخرى علماً مني بأنه لم يستصبح أحد قبلي في هذا الظلام فأقتبس من سراجه في هذا المرام، مع ما أنا بصدده من الأشغال وضيق الزمان»[4].

حاول المؤلّف الإحاطة بشيء من تاريخ المنطقة التي حدّدها بفور شرقاً (في جمهورية السودان حالياً) ثم وادي وباغرم، ويضع حدوداً للمنطقة التي يؤرّخ لها ففي الشمال الصحراء (الكبرى)، وفي الجنوب بلاد كثيرة يعمرها أجلاف السودان على اختلاف ألسنتهم (وهي ما يمكن أن نطبّقه حالياً على بلاد إفريقيا الوسطى والكاميرون وشريط ساحل الأطلسي حتى غينيا غرباً، أمّا الحدود الغربية للمنطقة التي يؤرّخ لها فقد حدّدها ببلد فوت بالسنغال وما وراءها وما والاها).

ومع أن هدف التعريف بالكتاب لا يتطرّق إلى حد إجراء دراسة نقدية له، لكن يبدو أن المؤلّف توسّع في إطلاق تسمية (تكرور) على منطقة واسعة.

(3) محمّد بلو، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، نشرته: وزارة الأوقاف ـ القاهرة، 1964م. والفقرة من تعريف بحياة المؤلف ورد في مستهل الكتاب، كتب التعريف: الشيخ أبو بكر محمّد غمي، قاضي قضاة شمال نيجيريا 1963م.

(4) محمّد بلو، إنفاق الميسور، المصدر السابق، ص: 26.

يصف المؤلّف بَرْنو وسكانها، ويترجم في اختصار لبعض علمائها، فيذكر البكري، وأبا بكر الباركوم وابن آجروم، والطاهر بن إبراهيم. ويقول: «ومنهم غير هؤلاء، ضاعت آثارهم لما قدّمنا من عدم تسجيل التواريخ في هذه البلاد»[5].

ويصف بلاد أهير (في النيجر حالياً)، ويعرّج على ذكر بعض علمائها، ومنهم: الفقيه عبد اللّه الأنصمني المسوفي، صاحب أجوبة الفقير التي أجاب فيها أسكيا الحاج محمّد، ومنهم: النجيب بن محمّد شمس الدين التكداوي الأنصمني، ومنهم الشيخ محمود البغدادي.

ويجول المؤلّف بقلمه في بلاد حوس (الهوسا): كاشنه وزكزك وغوبر وكنو، ويترجم لبعض أعلامها فيذكر: عبد اللّه سك الفلاّتي البغاوي، ومحمّداً الكشناوي الفلاتي، والقاضي محمّداً بن أحمد بن أَبي محمّد التاذختي، وابن الصبّاغ، ومحمّداً مسنة، وهاشماً وابن أتاكم، وهارون الزكزكي، ورمضان بن أَحمد (وأصله من فزّان)، وعمر بن محمّد بن أَبي بكر الترودي، وعليّاً جب، وجبريل بن عمر، ومحمّداً المنقوري.

ثم يترجم المؤلف لوالده أَبي محمّد عثمان بن محمّد بن عثمان بن فودي، ثم يفيض في ذكر الغزوات التي قاموا بها حتى استتب أمر الدولة، وجرت مراسلات التأييد لقيامها.

طبعت الكتاب ونشرته: إدارة الوثائق والمكتبات بوزارة الأوقاف، القاهرة، سنة 1964م، ولم تظهر له بعد طبعة تالية ـ حسب علمي ـ وهو مفقود في سوق الكتاب في نيجيريا، والحصول عليه نادر ويحتاج إِلى بحث وصبر وثمن مضاعف[*].

وللمؤلّف كتب متنوعة لا زالت كلها مخطوطة في أدراج المكتبات العامّة والخاصّة، منها: كف الإخوان عن اتباع خطوات الشيطان، وشفاء الأسقام في

(5) محمّد بلو، إنفاق الميسور، المصدر السابق، ص: 38.

(*) أعيد تحقيقه وطبعه في المغرب (التحرير).

ذكر مدار الأحكام، والغيث الوابل في سيرة الإمام العدل، والبدور المسفرة في الخصال التي تدرك بها المغفرة، وروض الأفكار. وله ـ كذلك ـ مقالات، منها: تنبيه أهل الفهوم على وجوب اجتناب أهل الشعوذة والنجوم، ورفع الشبهة في التشبّه بالكفرة والظلمة، وتنبيه الإخوان على أحكام الأمان، وتنبيه الجماعة على أحكام الشفاعة، والقول المنعوت في النفقة والقسم في المبيت، ونصح كاف وللأمراض شاف، والتحرير في قواعد التبصير، وجلاء الصمم في مرض الأقوال والأفعال والهمم.

3 ـ الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إلى 1960م عام الاستقلال[6]:

مؤلّفه الدكتور علي أَبو بكر، والكتاب في الأصل رسالة دكتوراه قدّمت لكلية الآداب جامعة القاهرة سنة 1967م، ثم طبع الكتاب طبعته الأولى سنة 1972م في بيروت والكاتب نيجيري، واصل دراساته العليا في مصر، وأنجز قبل عمله هذا رسالة ماجستير، عنوانها: (فن السيرة في الأدب الحديث)، لم أقف عليه مطبوعاً، ولم أقف على ترجمة للكاتب، ولا يدلّنا ما بين دفتي الكتاب على كثير يخصه غير معاناته في تحرير رسالته مما كلّفه جهداً في تتبّع مادتها من المكتبات والشيوخ مع انشغاله بالتدريس في كنو وسفره المتكرر بين مصر ونيجيريا، إضافة إِلى إلماحات تبيّن تأثره بثورة 23 يوليو وزعيمها عبد الناصر، من خلال تحدّثه عن أن المبتعث للدراسة يتعلّم فوق العلم حب الوطن. سمعت في كنو أن المؤلف توفي لسنوات مضت.

يستهل المؤلف كتابه بلمحات عن تاريخ نيجيريا في القرون الوسطى، ودخول الإِسلام إليها، ويتكلّم عن مملكة صنهاجة الجنوب، ودولة المرابطين، ومملكة غانا، ومملكة مالي، ومملكة صنغاي (بجاو)، ومملكة كانم وبرنو. ولا يجد المؤلف فرصة لربط مجريات الأحداث في تلك الممالك بنيجيريا إِلاّ وأشار إليها.

---

(6) علي أَبو بكر، الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إِلى 1960م عام الاستقلال، ط: 1، بيروت، 1972م.

ثم تكلّم عن الحياة السياسية والاجتماعية والدينية في نيجيريا من أوائل القرن الثامن عشر إلى سنة 1960 عام الاستقلال، فذكر انتشار الطُرق الصوفية فيها، وظهور عثمان بن فودي وجهاده، وتكلم عن التعليم العربي والحياة الدينية في القرن التاسع عشر، فذكر مدارس تحفيظ القرآن الكريم والمعاهد الدينية في سوكوتو وغوند وكنو وكشنا وزاريا وبوثي وبرنو وأدماوا وبِدّا وإلورن وإبادن ولاغوس، ثم تكلم عن تطور الثقافة العربية في القرن العشرين، وعن الإسلام في لاغوس وجنوب نيجيريا، وعن المكتبات والمطابع العربية في نيجيريا، وعن الحياة الاجتماعية المتصلة بالدين.

ويعقد المؤلف باباً للإنتاج الأدبي في القرن التاسع عشر، فيذكر أعلامه ومؤلّفاتهم، ثم يجيء إلى الإنتاج الأدبي في القرن العشرين فيذكر أعلامه وإنتاجهم، ويورد أمثلة مقتطفة من شعرهم ونثرهم.

ويعقد المؤلف باباً لأثر اللغة العربية على اللغتين الحوسوية والفلاّنية، ويولي مبحثه هذا عناية فيورد ما يطلق عليه اسم (معجم) لكلمات استعارتها الحوسوية والفلانية من اللغة العربية. وقد وقف المؤلف على نحو ألف وخمسمائة من المفردات استعارتها الحوسوية من العربية، وكذلك الشأن مع الفلاّنية.

ويختم المؤلف كتابه بمبحث عن مستقبل اللغة العربية في نيجيريا الذي يلخصه في أن الاستعمار قد ضرب على نيجيريا ستاراً حديدياً حال بينها وبين العالم الإسلامي الخارجي، لكن الاستقلال رسم وضعية أخرى بسبب تنبه الشعب لمخططات الاستعمار، فصار إرسال الطلاب إلى البلاد العربية بدفعات كبيرة، ويرسم المؤلّف مستقبلاً زاهراً للغة العربية في نيجيريا.

ثم يذيّل كتابه بمجموعة ملاحق منها كتابا الشيخ الكانمي الأول والثاني، ومناهج اللغة العربية في نيجيريا الشمالية سنة 1958م، وحصر للمدارس القرآنية والمعاهد العلمية في الإقليم الغربي من نيجيريا، وبعض قصائد لمشاهير من شعراء نيجيريا.

4 ـ تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو[7]:

مؤلفه: إبراهيم صالح بن يونس بن محمّد الأول بن يونس بن إبراهيم بن محمّد المكي بن عمرو الحسيني.

«وهو كتاب جليل يؤرّخ لفترات هامة من تاريخ أواسط بلاد السودان ويتعرّض في شيء من التفصيل لانتشار الإِسلام والثقافة العربية وتفاعلها مع العادات والتقاليد الإفريقية في تلك المنطقة»[8]. ويضيف كاتب التصدير لذلك الكتاب: «ورغم أن هذا الكتاب يختلف بعض الشيء عن الكتب التي درجت الشعبة على نشرها ضمن سلسلة التراث السوداني، والتي تعالج موضوعات سودانية صميمة، إِلاَّ أن الوشائج الثقافية التي تربط السودان بجمهورية نيجيريا وتشاد والكاميرون، وما يربط عرب الشوّا بقبائل البقارة السودانية من أواصر عرقية ما يبرّر نشره في هذه السلسلة»[9].

يقول مؤلف الكتاب في مقدمته: «إن القبائل العربية المنحدرة من الشرق إِلى السودان ثم إِلى وادي وباغرمي وكانم، قد دخلت هذه البلاد قبل القرن الخامس عشر والسادس عشر، ووجود العرب في هذه البلاد أمر لا يشك فيه أحد له معرفة بهذه البلاد، والعرب يملأون مساحة كبيرة في نيجيريا كالحال في تشاد»[10].

ويأتي المؤلّف على ذكر بداية هجرة القبائل العربية من الشرق إِلى الغرب، فيحدد ذلك في النصف الثاني من القرن الأول الهجري بعد فتح مصر، وكيف شق العرب والإِسلام طريقهم إِلى أفريقيا؟ فيعدد الطرق البريّة التي سلكوها ثم البحرية إِلى الشمال الإقريقي والساحل الشرقي لإفريقيا، ويخمّن أن العرب في

---

(7) إبراهيم صالح الحسيني، تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو نشرته مرقوناً على الآلة الكاتبة: شعبة أبحاث السودان، 1970.

(8) من تصدير للمصدر السابق، بقلم: يوسف فضل حسن، ص: أ.

(9) من التصدير، ص: أ.

(10) إبراهيم صالح الحسيني، تاريخ الإِسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو، مصدر سابق، ص: 1.

هجراتهم لا بد وأن يكونوا قد سلكوا هذه الطرق أو بعضها على الأقل حتى وصلوا إلى تلك الأجزاء الشاسعة من القارة[11].

ويروي كيف شق العرب والإسلام طريقهم إلى إفريقيا؟ وذلك بعد الفتح، فهو يرى أن كل الهجرات وفدت على مصر، ومن بعدها صار تفرقها عبر الطرق المختلفة، فبعضها سلك غرباً متجهاً إلى الشمال الإفريقي؛ مصر برقة طرابلس تونس المغرب الأوسط إلى بلاد السوس الأقصى حتى مصب نهر السنغال. وطريق آخر يبدأ من أسيوط ماراً بواحات مصر في الصحراء الغربية ويجتاز جنوب بلاد المغرب حتى يصل إلى غرب إفريقيا[12].

وطريق آخر من أسوان إلى جانب البحر الأحمر حتى كسلا ثم إلى الجنوب وإلى الغرب، وهذا الذي يخترق السودان إلى الغرب يمرّ إلى دارفور ثم وادي وباغرمي، حتى كانم ـ برنو، ثم يعدد بعض الطرق ومن بينها طريق: طرابلس عبر الصحراء إلى كانم وبرنو غربي بحيرة تشاد.

ويذكر أحوال العرب في طريقهم إلى السودان، والعرب والإسلام في النوبة، وفي علوة وفي كردفان والنيل الأزرق وفي دارفور وفي وداي وفي باغرمي. ويخصّ كانم ـ برنو بتفصيل يستعرض تاريخها وبعض ملوكها، ويفصّل القول في أحداث القرن التاسع عشر، ومجيء الاستعمار الفرنسي والإنجليزي، ولا تكون هناك فرصة لذكر العرب وأدوارهم إلاً ويأتي عليها الكاتب. حتى يصل إلى ذكر مناطق وجودهم الحالي في برنو، وأحوالهم الاجتماعية والدينية، وأنساب وتقاليد العنصر العربي الوافد إلى منطقة بحيرة تشاد وبرنو.

5 ـ موجز تاريخ نيجيريا[13]:

مؤلفه: آدم عبد الله الألوري، وهو أحد المسلمين النشطين ثقافياً منذ

---

(11) انظر: إبراهيم صالح، تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم ـ برنو، مصدر سابق، ص: 15.

(12) هذا الطريق لم أطّلع عليه من خلال قراءاتي المتواضعة عن المنطقة وتاريخها.

(13) آدم عبد الله الألوري، موجز تاريخ نيجيريا، منشورات: دار مكتبة الحياة ـ بيروت، 1965م.

الفترة قبل استقلال نيجيريا، أنشأ مركز التعليم العربي بأغيغي (بضواحي لاغوس) سنة 1952م، له عدد من المؤلّفات ـ حسبما أثبت في صدر كتابه هذا ـ هي: شرح الميداني في تصريف الأفعال، والإسلام في نيجيريا وعثمان بن فودي، ونظام التعليم العربي في نيجيريا، وعون الإمام الراتب في الأدعية والأذكار، والمقطوعات الأدبية في المحفوظات الشعرية، ومشاكل التعليم العربي في نيجيريا، والإسلام والتقاليد الجاهلية، وأهداف مركز التعليم العربي، والدعوة الإسلامية بين الأمس واليوم، والإسلام بين الدعاة والأدعياء.

نهج المؤلف في كتابه موجز تاريخ نيجيريا، منهج تأليف المعجمات في تبويب مشتملاته، وقصده تقريب المراد للقارىء. وبذا فإنه يصف كتابه بأنّه قاموس صغير يلقي الضوء على تاريخ هذه البلاد قديمه وحديثه.

يقدم الألوري كتابه بتواضع سالكاً له على أنه محاولة للكتابة عن شيء من تاريخ المنطقة المجهول الذي ندرت فيه التآليف. ويصدّر كتابه بذكر أجناس البشر، ويلمع إلى تاريخ نيجيريا القديم، فينطلق من التسمية (النيجر)، ويشير إلى صلة نيجيريا (التسمية الحديثة) بمصر القديمة، ويذكر إفريقيا الغربية عند العرب الذين عرفوها بأنّها السودان الغربي، وعرفوا نهرها: نهر النيجر، بأنه: نهر نيل السودان، ونظراً لندرة ما كتب عن المنطقة في تاريخها القديم فإن المؤلف يقف عند حد التأكيد على أن ما كتب عنها اعتورته أغلاط تاريخية.

ثم يجيء إلى الإشارة لتاريخ نيجيريا في العصور الحديثة؛ فيذكر موقعها ومساحتها وسكّانها وتقسيماتها الإدارية وأهم قبائلها، ثم يذكر الأنهار وطبيعة الأرض والمناخ والأمطار والمعادن وأصل السكان.

وفي باب الألف يذكر المؤلّف: الأدب النفسي والأساطير والأحاجي والأمثال والأشعار والأدب العربي في نيجيريا، والإسلام، والاستعمار.

وفي باب الباء يذكر: البلاد، وإبادن (إحدى مدن نيجيريا)، وتأسيس المدينة.. وهكذا عبر الحروف كلما كانت هنالك علاقة للعربية والإسلام بالمنطقة، فإن المؤلف يأتي على ذكرها، ومن أمثلة ذلك، قوله: «ومن شمال إفريقيا وشرقيها استفاض الناس إلى جنوبها وغربها لا العكس، ولقد كانت مصر

والحبشة مهد الحضارة الأولى للإنسان، وكان شمال إفريقيا موطن الفينيقيين والقرطاجيين والروم والبربر والعرب منذ آلاف السنين ومن تلك النواحي استفاض الناس إلى سائر الجهات الباقية في إفريقيا»[14]. وإن كان في هذه العبارة شيء من الخلط، فلم تكن مصر والحبشة وحدهما مهد الحضارة الإنسانية، كما أن الفينيقيين هم القرطاجيون، والبربر هم عرب هاجروا قديماً، وكذا فإن شمال إفريقيا ليست موطناً أصلياً للرومان.

6 ـ حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا[15]:

من سنة 1804 إلى سنة 1966م

مؤلّفه: الدكتور شيخو أَحمد سعيد غلادنثي، أحد كبار الشخصيات العلمية النيجيرية المعاصرة، شغل رئيساً لجامعة سوكوتو ثم سفيراً لبلاده.

والكتاب كما يرد في تقديم له: «كتاب يمتاز بالمنهجية الصارمة والعلمية الدقيقة في تناول القضايا»[16]. ونظراً لما للغة العربية من أهمية كبيرة في نيجيريا ولما لها من تاريخ قديم لذلك كان جهد المؤلّف منصباً على توضيح ذلك التاريخ وإن كان حدد الفترة الزمنية من سنة 1804 إلى سنة 1966م، لكن مع ذلك كان هناك عرض لبدايات دخول العرب واللغة العربية إلى المنطقة، ثم دخول الإِسلام وتمكن العربية كل ذلك حسب فترات تاريخية كانت تزدهر فيها الثقافة العربية الإِسلامية، كما تنتكس أحياناً.

ويثبت المؤلف الصلة الوثيقة بين شمال إفريقيا والسودان الغربي وبلاد نيجيريا الحالية على وجه أخص، فيعدد ـ رجوعاً إلى المصادر ـ أربعة من الطرق التي كانت تسلكها القوافل منذ القرون الميلادية الأولى، وهذه الطرق: طريق من

(14) آدم عبد الله الألوري، موجز تاريخ نيجيريا، المصدر السابق، ص: 60.

(15) شيخو أحمد سعيد غلادنثي، حركة اللغة العربية وآدابها في نيجيريا، طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر ـ الرياض ط: 2، 1993م.

(16) شيخو أَحمد سعيد غلادنثي، حركة اللغة العربية المصدر السابق، من تقديم بقلم الدكتور أَحمد مكي، ص: 12.

سجلماسة إلى ولات ثم تتجه إلى بلاد السنغال، وطريق من غدامس إلى بلاد الهوسا عن طريق غات، وأهير، وطريق من طرابلس إلى برنو ونهر تشاد عن طريق فزان وكَوَار، وطريق من قورنيه (بالجبل الأخضر) إلى وَدَاي عن طريق الكفرة. والمؤلّف يرى أن الاتصال التجاري كان الأساس للعربية في إفريقيا حيث تسربت المفردات اللغوية بحكم التعامل التجاري، وبحكم أن اللغة العربية أرقى من اللغات المحلية، واندمجت تلك المفردات في اللغات المحلية وخاصة بعد انتشار الإسلام الذي مكّن لها بصورة أكبر وأضفى عليها قداسة.

ويسهب المؤلّف في تناوله لدخول الإسلام إلى غربي إفريقيا ونيجيريا على وجه أخص، ثم يأتي إلى تحديد فترات تاريخية يتناول فيها أوضاع اللغة العربية في نيجيريا (بتسميتها الحديثة)، فيذكر فترة تأسيس الممالك والولايات، ثم فترة الوفود والحركات الثقافية الإسلامية، ثم فترة دولة سوكوتو، ثم فترة الاستعمار، انتهاء بفترة الاستقلال.

وفي الباب الأول يأتي المؤلّف على دور الإسلام في نشر اللغة العربية، ويذكر الشيخ عثمان بن فودي وحركته الإصلاحية، وبحسب المناطق يفرد فصولاً للحديث عن اللغة العربية. وفي الباب الثاني يتحدّث عن اللغة العربية خلال فترة الاستعمار البريطاني 1903 ـ 1960م، فيذكر بدايات التبشير المسيحي والتعليم الغربي، ويذكر سياسة الحكومة نحو التعليم العربي، وظهور المدارس العربية الحديثة وتطور اللغة العربية نتيجة الحركات السياسية، ثم يفرد فصلاً للحديث عن اللغة العربية بعد الاستقلال 1960 ـ 1966م.

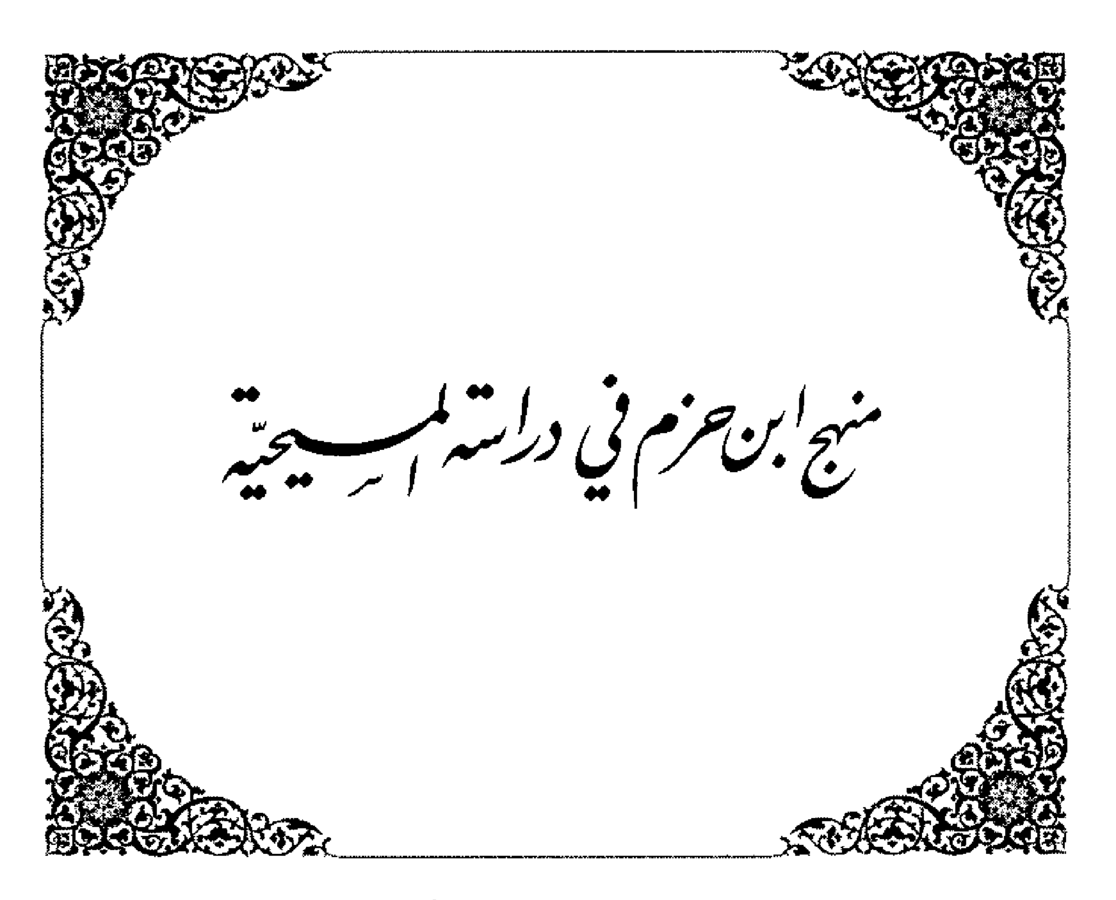
وفي الباب الثالث يتكلّم عن الأدب العربي النيجيري في القرن التاسع عشر، فيعدد أغراضه من مدح ورثاء وجهاد وشعر تعليمي، ويعدد للنثر أنواعاً هي النثر التعليمي والنثر الديواني. ويفرد للأدب العربي النيجيري في القرن العشرين باباً يسوق فيه أغراض الشعر والنثر، وبعض خصائص اللغة العربية في نيجيريا في تلك الآونة.

وفي الباب الخامس يتكلّم عن دور الجامعات والمعاهد العليا في نشر

اللغة العربية، ثم يردف كتابه بمجموعة من الملاحق ذات الصلة بموضوع بحثه، منها: تقرير لجنة التعليم الإسلامي العالي، وطائفة من القصائد، ورسالة الوزير محمّد جنيد وبعض الخرائط.

ولا يسع المتحدّث عن الكتاب إلاّ أن يقول ما قاله الناشر فيه من أنه يتناول تاريخ أمة عريقة على امتداد القرن التاسع عشر كله وحتى العقد السابع من القرن العشرين، فيبيّن كيف اتخذت هذه الأمة الإسلام شريعة وقانوناً والعربية لغة ودولة وأدباً وثقافة.

وكيف أن الكتاب يصحبنا في رحلة تاريخية تكشف لنا نضال اللغة العربية في مواجهة الحكم الأجنبي، وكفاح المسلمين في إعلاء شأن الدين، كما يعرّفنا على الأدب النيجيري وخصائصه وألوانه حتى أصبح تياراً متميزاً في حركة اللغة العربية.



الدكتور : المهدي الصابري

جامعة الفاتح - كلّية التربية

نريد في هذا المبحث أن نحدّد المنهج الذي التزمه ابن حزم في دراسة ونقد المسيحية، حتى نتبيّن القواعد المنهجية التي اتّبعها في هذا السبيل، ولكي نتعرّف على القيمة العلمية لهذا النقد.

ولكن ـ قبل الحديث ـ عن منهج ابن حزم، ينبغي اللفت إلى أن المجادلين المسلمين، كانت لهم مناهج جدلية متعددة في النقد والتفسير للكتب الإلهية (العهد الجديد)، وهو ما آثرنا الحديث عنه قبلاً، مدخلاً لدراسة منهج فيلسوف قرطبة.

ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الصراع الديني قد احتدم بين المسلمين

والنصارى بعد فترة وجيزة من ظهور الإسلام، فقد عاب القرآن الكريم عليهم تمسّكهم بعقائد لا يقبلها العقل، وترفضها الفطرة السليمة فيما يتعلّق بالألوهية، أو بشخص عيسى عليه السّلام، ثم اندفع المسلمون فالتحموا معهم في صراع فكري جدلي، حول هذين الموضوعين ـ لا يزال ممتداً حتى اليوم، وإن بدل كثيراً من أسلحته وأساليب هجومه ودفاعه.

ويمكن الإشارة إلى أن هذا المقطع ـ يهدف إلى أمرين: **أولهما** استعراض وبيان المناهج التي استخدمها المجادلون المسلمون مع النصارى، ومن أبرزهم ابن حزم الأندلسي. **وثانيهما** تقييم تلك المناهج، والنتائج التي انتهوا إليها. غير أن الوصول إلى تلك الأهداف يستدعي بيان أمرين هامّين: **الأول**: هو المصادر التي اعتمدها المسلمون في نقدهم للنصرانية.

والثاني: هو موقفهم من نصوص الأناجيل التي كانت موجودة في فترة احتدام الجدال.

أما عن الأمر الأول، وهو «المصادر» فيظهر من كتابات المجادلين المسلمين الذين تصدّوا لنقد النصرانية أنّهم ـ وخصوصاً المتأخّرين منهم ـ قد طالعوا كتب العهدين: القديم والجديد بأسرها، لكنهم لم يعتمدوا اعتماداً مباشراً في جدلهم إلاّ على بعض النبوات في العهد القديم، وعلى الأناجيل الأربعة من العهد الجديد. كذلك يظهر من كتاباتهم أنهم استعانوا في فهم بعض نصوص العهدين، أو ترجمة بعض الألفاظ فيهما، أو تفسيرها على أقوال من أسلم من أهل الكتاب، وعلى أقوال رؤساء دياناتهم؛ إذ كثيراً ما نقرأ في كتاباتهم مثل هذه العبارات: «أخبرني من أسلم منهم» «قال لي أحد رؤسائهم».. وغيرها، بل لقد ساهم بعض هؤلاء الذين أسلموا منهم في الرد على من بقي منهم على دينه في كتب، نذكر منها كتاب «دلائل النبوة»، الذي ألّفه «علي بن ربن» والذي كان نصرانياً ثم أسلم.

وانتصار المسلمين في جدلهم مع النصارى على الرجوع إلى الأناجيل الأربعة يعود ـ في تقديرها ـ إلى عدة أسباب، لعل من أهمها:

أولاً: أن المسلمين كانوا ولا يزالون يعتبرون الأناجيل هي المصدر

الرئيسي، إن لم يكن الوحيد للدين المسيحي، على غرار القرآن الكريم الذي يؤمنون بأنه المصدر الأول للدين الإسلامي، فقصروا اعتمادهم على ما ورد فيها لتكون الحجج التي يستنبطونها دامغة، لا سبيل إلى دحضها أو إنكارها.

ثانياً: أن صفة عيسى ـ عليه السَّلام ـ إنساناً ورسولاً ـ تبدو واضحة في الأناجيل، بينما تشيع في بقية كتب العهد الجديد عبارات ركيكة، تؤكد كونه «رباً» و«ابناً» لله، هبط إلى الأرض وصلب من أجل خلاص البشرية، كقول بولس في رسالته إلى أهل رومية: « . . . لأنه، إن كنا ونحن أعداء ـ قد صولحنا مع الله بموت ابنه/ فبالأولى كثيراً، ونحن مصالحون نخلص بحياته، وليس كذلك فقط، بل نفتخر أيضاً بالله، بربنا يسوع المسيح، الذي نلنا به المصالحة»[1].

ثالثاً: يتكون جزء كبير من كتب العهد الجديد من رسائل بولس، الذي يعتبره المسلمون المحرّف الأول لدين المسيح الحقيقي، والقائل بألوهيته، فهم لا يعترفون بصفته «الرسولية» التي يضفيها عليه النصارى، ويعتبرون رسائله وتعاليمه دخيلة، لتزييف دمج المسيح عليه السَّلام. ومن ثم ـ فهم يرفضونها جملة وتفصيلاً. يقول ابن حزم: «وقال هذا النذل بولس أيضاً في بعض رسائله الخسيسة: اليهود يطلبون الآيات، واليونانيون يطلبون الحكمة، ونحن نشرع أن المسيح صلب، وهذا القول عند اليهودية فتنة، وعند الأجناس جهل ونقص، وعند المختتين من اليهود واليونانيين أن المسيح علم الله وقدرته، لأن ما كان جهلاً عند الله، هو أحكم ما يكون عند الناس، وما هو ضعيف عند الله هو أقوى ما يمكن عند الناس. قال أبو محمّد: فهل في بيان قحة هذا النذل وسخريته بمن اتبعه، وتحقيق ما تدّعيه اليهود من أسلافهم دسوا هذا الرذل بولس لإضلال أتباع المسيح عليه السَّلام أكثر من القول في إبطاله الآيات والحكم[2].

رابعاً: كان كثير من المسلمين ينظرون في الأناجيل بهدف واحد هو

---

(1) رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح الخامس، عد: 10، 11.

(2) الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص 71، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان ـ نسخة مصوّرة، بالأوفست عن نسخة الخانجي، 1321هـ.

البحث عن البشارات التي تتضمّنها، والتي تدل على نبوة محمّد ﷺ، ولما لم تكن بقية كتب العهد الجديد متضمنة لمثل تلك البشارات، فقد أهملوا النظر فيها.

خامساً: ولا يفوتنا أن نذكر أن كتب العهد الجديد لم تكن مجموعة في مجلد واحد، كما هو عليه الحال الآن، بل كانت أجزاء متفرقة، يحتوي كل جزء منها على بعض تلك الكتب، وكان أكثر تلك الكتب شيوعاً هي الأناجيل، دون غيرها من الرسائل، لذلك اعتمد المسلمون على ما كان متيسراً لهم في الرد على النصارى.

وأمّا عن موقف المسلمين من نص الأناجيل، فقد ذكر القرآن الكريم أن أهل الكتاب قد حرّفوا، كما ذكر كثيراً من أنواع التحريف، جمعها ابن القيم في كتابه «هداية الحيارى»، فقد قال: «التحريف ـ فقد أخبر سبحانه وتعالى عنهم في مواضع متعددة وكذلك ليّ اللسان بالكتاب، ليحسبه السامع منه، وما هو منه، فهذه خمسة أمور: **أحدها**: لبس الحق بالباطل، وهو خلطه به، بحيث لا يتميّز الحق من الباطل. **الثاني**: كتمان الحق. **الثالث**: إخفاؤه، وهو قريب من كتمانه. **الرابع**: تحريف الكلم عن مواضعه، وهو نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه **الخامس**: ليّ اللسان ليلتبس على السامع اللفظ المنزل بغيره[3].

لذلك أجمع المسلمون ـ قديماً وحديثاً ـ على وقوع التحريف في الكتاب المقدّس، لكنهم اختلفوا فيما وراء ذلك إلى عدة آراء، يصل بعضها إلى حد المغالاة في الرفض أو القبول، فمن هذه الآراء:

1 ـ ذكر ابن تيمية في كتابه «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح» أن من الحنابلة من يذهب إلى رفع الثقة بكتب العهدين القديم والجديد، من أوّلها إلى آخرها، ويجرّدها من كل قيمة دينية، ويغالي في رفع الثقة بها إلى حد قوله بجواز الاستنجاء بها[4] ولم يذكر ابن تيمية اسم الفرد أو الجماعة التي

(3) هداية الحيارى، بهامش الفارق بين المخلوق والخالق، ص355.

(4) ابن تيمية، الجواب الصحيح. . الجزء الأول، ص59.

ذهبت إلى هذا الرأي من الحنابلة، ولم يورد لهم أي دليل أو مستند في دعواهم.

وعلى أية حال، فإن هذا الرأي رأي شاذ، يخالف ما جاء في القرآن الكريم والسنّة الصحيحة المطهرة فقد قال الله تعالى في معرض الحديث عن التوراة: ﴿وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا أُولَٰئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ * إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۚ﴾[5]. فهاتان الآيتان تدلاّن على أن التوراة تتضمّن حكم الله تعالى في بعض الأمور الخاصة بالإسرائيليين، الذين لم يحتكموا إليها، كذلك قال الله تعالى، فيما يتعلّق بالإنجيل: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[6] فهذه الآية صريحة في أن الإسلام يتضمن ما أنزل الله. كذلك ورد في الحديث الصحيح قوله ﷺ: «**بلّغوا عني ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج**»[7] فرفع الحرج عن التحديث عن بني إسرائيل يدل على ما في بعض كتبهم من فائدة، وهذا يتنافى مع ما نقله ابن تيمية عن بعض الحنابلة من رفع الثقة بها كلية، بل احتقارها إلى حدّ جواز الاستنجاء بها.

2 ـ ذكر ابن حزم أن بعض المسلمين يذهب إلى صحة نص التوراة والإنجيل، فقال: «وبلغنا عن قوم من المسلمين ينكرون بجهلهم القول بأن التوراة والإنجيل اللذين بأيدي اليهود والنصارى محرّفان»[8]. ولم يسم ابن حزم هؤلاء القوم من المسلمين، الذين ينكرون تحريف التوراة والإنجيل، وإنما هاجمهم، مبيّناً أنهم غير متضلعين في فهم نصوص القرآن الكريم، والسنّة

(5) سورة المائدة، الآيتان: 43، 44.

(6) سورة المائدة، الآية: 47.

(7) أخرجه أحمد والبخاري والترمذي عن ابن عمر ـ انظر: فيض القدير للمناوي، ج3/ 206.

(8) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1/ 215.

النبوية المطهرة وأن ما ذهبوا إليه يفضي إلى التناقض، يقول ابن حزم: «وإنما حملهم على هذا قلّة اهتبالهم بنصوص القرآن والسّنن، فقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾[9]. . . ونقول لمن قال من المسلمين: إن نقلهم نقل تواتر، يوجب العلم، وتقوم به الحجّة: لا شك في أنهم لا يختلفون في أن ما نقلوه من ذلك عن موسى وعيسى عليهما السّلام، لا ذكر فيه لمحمّد أصلاً، ولا إنذار بنبوته، فإن صدقهم هؤلاء القائلون في بعض نقلهم فواجب أن يصدّقوهم في سائره، أحبوا أم كرهوا. . . وإن كذبوهم في بعض نقلهم، وصدقوهم في بعض، فقد تناقضوا، وظهرت مكابرتهم. . وما ندري كيف يستحل مسلم إنكار تحريف التوراة والإنجيل، وهو يسمع كلام الله عزّ وجل: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡۖ تَرَىٰهُمۡ رُكَّعٗا سُجَّدٗا يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗاۖ سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِۚ وَمَثَلُهُمۡ فِي ٱلۡإِنجِيلِ كَزَرۡعٍ أَخۡرَجَ شَطۡـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسۡتَغۡلَظَ فَٱسۡتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعۡجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلۡكُفَّارَ﴾[10]، وليس شيء من هذا فيما بأيدي اليهود والنصارى، مما يدعون أنه التوراة والإنجيل»[11].

3 ـ هناك رأي ثالث تبنّاه ابن حزم، وهو يتسم بالتوقف، وإن كان يعتمد على نصوص القرآن والسنّة النبوية المطهرة، وقد أوضح ابن حزم هذا الرأي بقوله: (. . .كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية، ويفسّرونها لأهل الإسلام بالعربية، فقال رسول الله ﷺ: **«لا تصدّقوا أهل الكتاب، ولا تكذّبوهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم، ، وإلهنا وإلٰهكم واحد»**. قال أبو محمّد رضي الله عنه: وهذا نص قولنا والحمد لله رب العالمين: ما نزل القرآن والسنّة على النبي ﷺ بتصديقه صدّقنا به، وما نزل النص بتكذيبه، أو ظهر كذبه كذبنا به، وما لم ينزل بتصديقه أو تكذيبه،

(9) سورة آل عمران، الآية: 71.

(10) سورة الفتح، الآية: 29.

(11) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1/ 215 ـ 216.

وأمكن أن يكون حقاً أَو كذباً لم نصدّقهم، ولم نكذّبهم، وقلنا ما أمرنا رسول الله ﷺ أن نقوله»[12].

ويعلّق البقاعي على حديث: **«لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم»** بقوله نقلاً عن الكرماني: «لقد أمرنا أن نؤمن بالكتب المنزلة على جميع الأنبياء، وليس لدينا ما نستطيع به أن نميّز الصحيح من الباطل، فيما نقله مؤلّفوها، فنحن لا نصدّقهم حتى لا نكون شركاءهم فيما حرّفوه من هذه الكتب، ولا نكذبهم، لإمكان أن يكون ما نقلوه صحيحاً، فنكون قد أنكرنا ما أمرنا بالإيمان به»[13].

وعلى رغم ما يبدو من سلبية هذا الرأي، فإنه يمثّل موقفاً علمياً سليماً، ذلك أنه في غيبة نص أصلي موثق للكتاب المقدّس، أَو لبعض أجزائه، فإنّه يصعب بل يستحيل تعيين ما يوافق الكتاب والسنّة وما يخالفهما فيه على وجه الدقّة.

4 ـ الاتجاه الرابع من اتجاهات المجادلين المسلمين يذهب إِلى القول بأن نص التوراة والإنجيل محرّف تحريفاً جزئياً. ويحدّد أصحاب هذا الاتجاه مواضع عدم التحريف بأنّها تلك التي تتضمن البشارة بمحمّد عليه الصَّلاة والسَّلام، وبنبوته، كما يحددون طرق معرفة تلك البشارات. يقول ابن القيم ـ وهو ممن يتجه هذا الاتجاه ـ محدّداً طرق معرفتها: «فالأخبار والبشارة بنبوته ﷺ في الكتب المتقدمة، عرف من عدة طرق: **أحدها**: ما ذكرناه من «البشارات»، وهو قليل من كثير، وغيض من فيض. **الثاني**: إخباره ﷺ لهم أنه مذكور عندهم، وأنهم وعدوا به، وأن الأنبياء بشّرت به، واحتجاجه عليهم بذلك، ولو كان هذا لا وجود له ألبتة لكان مغرياً لهم بتكذيبه، منفراً لاتباعه، محتجاً على دعواه بما يشهد ببطلانها.

الثالث: أن هاتين الأمّتين معترفتان بأن الكتب القديمة بشّرت بنبي عظيم

(12) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1/ 216 ـ 217.

(13) الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة، مخطوطة بالمكتبة الأهلية، ورقة 18/ وجه.

الشأن، يخرج في آخر الزمان نعته كيت وكيت، وهذا ما اتفق عليه المسلمون واليهود والنصارى.

الرابع: اعتراف من أسلم منهم بذلك، وأنّه صريح في كتبهم، وعن المؤمنين الصادقين منهم تلقى المسلمون هذه البشارات، وتيقّنوا صدقها وصحّتها بشهادة المسلمين منهم، مع تباين أعصارهم وأمصارهم، وكثرتهم واتفاقهم على لفظها، وهذا يفيد القطع بصحتها، ولو لم يقر بها أهل الكتاب فكيف وهم مقرّون بها لا يجحدونها، وإنما يغالطون في تأويلهم»[14].

أما فيما يتعلق بالبشارات، فالواقع أن بعض علماء المسلمين لم يلجأوا إلى القول بالتحريف الجزئي للكتاب المقدّس إلاّ بناء على إخبار القرآن نفسه بوجود بشارات باسمه وصفته ونبوته في التوراة والإنجيل، الموجودين وقت نزول القرآن الكريم، واللذين بقيا إلى الآن، ومعنى ذلك أنهما يشتملان على جزء يسير غير محرّف، وهو مواضع تلك البشارات، فأعلنوا أن تلك المواضع غير محرّفة، واندفعوا يبحثون عنها.

أ ـ الآيات الدالة على وجود صفته، وصفة أصحابه في التوراة والإنجيل:

اجتهد المجادلون المسلمون، ليعينوا مواضع تلك البشارات في العهدين القديم والجديد وليحدّدوا فيهما نظائر للآية التي أوردناها، فكان منهم المكثر في تعيين تلك البشارات، وكان منهم المقل ومعظم ما ذكروه من بشارات موجودة بصورة أو بأخرى في المزامير وفي نبوة أشعيا، ولم يجدوا من تلك البشارات في التوراة إلاّ القليل[15]. وكلّها تحتاج لكي تنطبق على الرّسول ﷺ إلى تأويل، بل إن بعضها لا ينطبق عليه إلاّ بتكلّف.

فمن الفقرات الواردة في التوراة، التي يمكن أن تنطبق على صفة الرّسول ﷺ، وصفة أصحابه ما ورد في سفر التثنية في قول الله لموسى

(14) هداية الحيارى، مطبوع بهامش كتاب «الفارق بين المخلوق والخالق» ذيل الفارق ص36.

(15) يطلق لفظ التوراة على الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، هي: سفر التكوين، وسفر الخروج، وسفر اللاويين، وسفر العدد، وسفر التثنية.

عليه السّلام فيما يزعمون: «أقيم لهم (لبني إسرائيل) نبياً من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به، ويكون أن الإنسان الذي لا يسمع لكلامي الذي يتكلم باسمي أنا طالبه»(16).

يذكر القرافي هذه البشارة، ثم يعلّق عليها بقوله: «ولم يخرج من إخوة بني إسرائيل أولاد إسماعيل غير سيد المرسلين ولم يأت برسالة مستأنفة غيره لا من بني إسرائيل ولا من غيرهم»(17).

ومن الفقرات التي أوردها من سفر أشعيا مما يمكن أن ينطبق عليه ﷺ: « . . عبدي الذي يرضي نفسه، أعطيه كلامي، فيظهر في الأمم عدلي، يوصيهم بالوصايا؛ ويضحك ولا يصخب يفتح العيون العور، ويسمع الآذان الصم، ويحيي القلوب الميتة، وما أعطيه لا أعطيه غيره»(18).

ومن الفقرات الواردة في الإنجيل، التي قد تدل على صفة أصحابه عليه السّلام، ما ذكره مؤلّف كتاب: «إظهار الحق» من إنجيل متى، الإصحاح الثالث عشر، عد: 31: «قدم لهم مثلاً آخر، قائلاً: يشبه ملكوت السماوات حبة خردل أخذها إنسان وزرعها في حقله، وهي أصغر جميع البذور، ولكن متى نمت، فهي أكبر البقول، وتصير شجرة حتى إن طيور السماء تأتي وتأوي في أغصانها».

ب ــ **الآيات على وجود اسمه في التوراة والإنجيل**: لم يرد في القرآن الكريم ما يدل على البشارة باسمه ﷺ في التوراة، أو في أي من نبوات الأنبياء السابقين على عيسى عليه السّلام، لكن البشارة باسمه جاءت على لسان عيسى ابن مريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنۢ

---

(16) سفر التثنية: إصحاح: 18، عدد 18، 19.

(17) الأجوبة الفاخرة، ص237.

(18) الأجوبة الفاخرة، ص252.

بَعْدِي ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾[19].

لذلك اجتهد المجادلون المسلمون في البحث في كل من التوراة والإنجيل، عن أماكن وجود البشارة باسمه صلّى الله عليه وآله وسلّم، وذكروا وجود اسمه في عدة مواضع من العهد القديم، منها ما ذكره القرافي في النصّ التالي: «افهمي أيتها الأمم: إن الرب أهاب من بعيد، وذكر اسمي وأنا في الرحم، وجعل لساني كالسيف الصارم، وأنا في البطن.. وجعلني كالسيف المختار من كنانته، وخزنني لمسرة، وقال لي: أنت عبدي فصرت محمّداً عند الرب، وبإلهي وحولي وقوّتي»[20].

وهو يعلق على هذا النّصّ بعد أن ذكره بقوله: «وهذا الفصل العظيم فيه إشارات قوية جداً.... وفيها أن أشعيا صرح باسم محمّد، ولم يعجم، فلا حاجة بعد هذا الاتضاح إلى مترجم»[21].

5 ـ إن ما سبق كان رصداً لمواقف المجادلين المسلمين من نص الأناجيل في عصور الإسلام الزاهية: نقصد الفترة الممتدة من بداية الإسلام، حتى نهاية القرن السابع. ثم جاءت عصور التقليد، فلم يخرج الوضع عما كان عليه، وبقيت الاتجاهات الثلاثة: الرفض الكامل لنصوص الأناجيل، والقبول الجدلي لها، والقبول الجزئي لبعض فقراتها حتى منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، لتغير الموقف قليلاً. وظهرت أبحاث أخرى بسبب اتصال المسلمين بأوروبا، واطلاعهم على كثير من الآثار العلمية لعصر التنوير في مجال الدراسات النقدية للكتاب المقدّس، وظهور علم مقارنة الأديان وازدهاره[22].

بعد هذا العرض المسهب يمكن أن نحدّد أو نحصر مناهج الجدل عند مفكري الإسلام تجاه المسيحية فيما يلي:

---

(19) سورة الصف، الآية: 6.

(20) القرافي المرجع السابق.

(21) نفس المرجع.

(22) من هذه الكتب كتاب «الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة لموريس بوكاي ـ نشر دار المعارف بمصر».

أولاً: المنهج التفسيري: يقوم هذا المنهج على افتراض صحة الأَناجيل، ثم البحث فيها عن العبارات التي توهم ألوهية المسيح، وتفسيرها تفسيراً يخرجها عن معناها الحرفي، ثم مقابلتها بعبارات وألفاظ أخرى من الأَناجيل ذاتها تدل على إنسانيته ورسالته لتنهار دعواهم في ألوهية المسيح، وبانهيارها تنهار بقية الدعاوي المسيحية في الاتحاد الأقنومي، وفي دعوى القتل والصلب وعقيدة الفداء، كما ينهار الأساس الذي تقوم عليه الفرق المسيحية، وقد استهوى هذا المنهج ـ لسهولته وخطورته في نفس الوقت ـ عدداً لا بأس به من المجادلين المسلمين. نذكر منهم على سبيل المثال القاسم بن إبراهيم الحسيني[23].

ويعتبر أَبو حامد الغزالي فارس هذا الميدان، بما قدمه في كتابه «الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل»، من جهد مبتكر، فقد عمد الغزالي إلى وضع قاعدتين لا ينبغي للتفسير في هذا المقام أن يتعداهما ليكون عاماً يمكن تطبيقه على جميع النصوص، وهاتان القاعدتان هما:

أولاهما: أن النصوص موضوع التفسير يجب أن تحمل على ظاهرها، وتؤخذ بمعناها الحرفي إذا كان هذا الظاهر لا يصادم العقل، أما إذا كان مصادماً للعقل فإنه يجب اللجوء إلى تأويلها، للاقتناع حينئذ بأن ظاهرها غير مراد[24].

وثانيهما: أن الدلائل إذا تعارضت، فدل بعضها على إثبات حكم، وبعضها على نفيه، فلا نتركها متعارضة، إلاَّ إذا أحسسنا من أنفسنا العجز لاستحالة إمكان الجمع بينها، وامتناع جمعها متضافرة مرة واحدة[25].

---

(23) انظر: رسالته: الرد على النصارى ـ نشره مع ترجمة إلى اللغة الإيطالية عام 1922م (ign- dimatteo).

(24) الرد الجميل: ص 8 ـ يلاحظ أن الغزالي كان يرد على النصارى بالمعقول والمنقول، وهو يصرف ظاهر المعنى المراد من النصوص إلى المجاز وفق ما يقضي به العقل والنظر، أما ابن حزم فقد كان كثيراً ما يلجأ إلى الرد بالمعقول مباشرة دون أن يحاول تأويل النصوص تأويلاً مجازياً.

(25) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ثانياً: منهج المحدثين: يقوم منهج المحدثين في نقد الإسلام على نفس الأُسس التي ارتضاها علماء الحديث، لتوثيق أو تضعيف الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ في كل طبقة أو حلقة من حلقات الإسناد، ومن حيث قواعد الجمع بين الأحاديث التي تبدو متخالفة أَو متعارضة في ألفاظها أَو معناها.

وقد استخدم هذا المنهج كثير من المجادلين لوضع نص الأَناجيل من أوله إلى آخره موضع الشك عن طريق رفع الثقة برواته، إما لأن عددهم في البداية كان قليلاً لا يبلغ حد التواتر اللازم لبناء الثقة بمضمونه، وإما لأن النقلة لم يكونوا عدداً لا يؤمن تواطؤهم على الكذب، وإما للأمرين معاً.

كذلك اجتهد المجادلون المسلمون في إبراز ما يرونه تناقضاً ظاهراً بين ألفاظ الأَناجيل، أَو بين معاني بعض فقراتها، وما يخرجها عن أن تكون كتباً موحاة من الله، إذ لو كانت موحاة منه تعالى لما وجد بينها هذا الاختلاف الكبير، فنقد المسلمين للأناجيل كان يتجه لرواتها، ولألفاظها ومعانيها، فلنتعرّف مجهودهم في هذا الصدد:

1 ـ **نقد الرواة**: يلاحظ المجادلون المسلمون ـ أولاً ـ أن كتبة الأَناجيل لم يحرّروها في حياة عيسى عليه السَّلام الأرضية، وإنما حرّروها بعد رفعه بزمن يمكن أن يتطرق من خلاله النسيان إلى ذاكرتهم. وعلى الرغم من أنّه لم يصل أحد من الباحثين في تاريخ المسيحية إلى تحديد زمن كتابة الإنجيل تحديداً دقيقاً، فقد ذكر ابن حزم نقلاً عن ابن البطريق[26] فيما يبدو أن المسيحيين مجمعون على أن الإنجيل الأول قد ألفه «متى»، بعد رفع المسيح عليه السَّلام بتسع سنين، وكتبه باللغة العبرانية، وأن إنجيل (لوقا) قد كتبه (لوقا) باللغة اليونانية، بعد إنجيل مرقص (مارقش) بزمن يسير،

(26) من أشهر مؤرخي المسيحية، وهو مسيحي من رجال القرن الثالث الهجري، كان من مترجمي الكتب في بلاط الخليفة المأمون، وترجم له من اليونانية كتاب «المجسطي» في الفلك لبطليموس الفلكي، وكتاب «الأصول» في الهندسة لأقليدس، وله كتاب في تاريخ المسيحية.

وأن إنجيل «يوحنا» قد كتبه «يوحنا» باليونانية بعد رفع المسيح ببضع وستين سنة[27].

وهم يلاحظون ـ ثانياً ـ أن جميع أتباع المسيح عليه السَّلام لم يزيدوا في حياته عن مائة وعشرين رجلاً، وأنّهم كانوا مستترين بدينهم، يدعون إليه سرّاً، وكانوا مطاردين، يقتل كل من يظهر منهم، وبذلك لا يمكن أن يجتمعوا، أَو أن يجتمع عدد كبير منهم في مكان واحد، وأنهم ظلوا على تلك الحال قرابة ثلاثمائة سنة، لذلك قلّ عدد نقلة الإِنجيل في الطبقة الأولى والثانية.

يقول ابن حزم: «فجميع نقل النصارى من أوله إِلى آخره حيث كانوا فهو راجع إِلى الثلاثة الذين سمينا فقط وهم: بولس، ومارقش، ولوقا، وهؤلاء الثلاثة لا ينقلون إِلاَّ عن خمسة فقط وهم: باطرة (بطرس)، ومتى، ويوحنا، ويعقوب، ويهوذا، ولامزيد»[28].

فضعف الحلقتين الأولى والثانية من سلسلة الرواة يضعف الرواية، ويضعف إن لم يمنع الاعتماد على المروي في بناء العقائد، هذا كله فضلاً عن انخرام شطرين أساسيين في الرواة: هما المعاصرة واللقيا. فبولس ـ وهو من أعظم شخصيات الجيل الثاني لم يعش مع الحواريين الذين رأوا عيسى عليه السَّلام مدة تمكّنه من النقل عنهم[29].

وهكذا يكون قد سلّم للمسلمين مدعاهم من تضعيف سلسلة رواية الأناجيل، وبالتالي رفع الثقة بنصّها، ولكي يؤكّدوا تلك النتيجة فقد عمدوا إِلى نقد نص الأَناجيل نفسه.

2 ـ **نقد النصّ**: نعني بنقد المسلمين لنص الأَناجيل ما ذكروه من تناقض بين عباراتها، وتضارب بينها، مما يستتبع التضارب والتناقض بين معانيها،

---

(27) راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج2/ 3.

(28) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ج2/ 4.

(29) المصدر السابق، نفس الصفحة.

وهم في ذلك مختلفون ما بين مكثر لذكر مواضع التناقض، ومقل يكتفي بذكر ما يؤدي إلى إثبات التناقض دون استرسال في ذكر مواضعه. وقد ركّز معظمهم على مواضع معينة من الأَناجيل تتعلّق ـ إما بنسب السيد المسيح عليه السَّلام، أو بطبيعة رسالته، أو بحادثة الصلب، فمن تناقض الأَناجيل فيما يتعلّق بالنسب ما ذكره يوحنا من أن ما بين يوسف النجّار خطيب مريم عليها السَّلام إلى إبراهيم عليه السَّلام اثنتان وأربعون ولادة، وهو يتناقض مع ما ذكره لوقا من أن بينهما أربعاً وخمسين ولادة[30].

وقد ذكر «الباجه جي» ستة وجوه للاختلاف في نسب المسيح بين ما ذكر في إنجيل متى وإنجيل لوقا[31].

هذا فضلاً عما أجمع عليه المجادلون المسلمون من أن نسب يوسف النجّار لا علاقة بينه وبين نسب المسيح عليه السَّلام، الذي وُلِد من غير أب.

ومن تناقض الأَناجيل فيما يتعلّق بطبيعة رسالته ـ عليه السَّلام ـ ما ذكره القرافي بقوله: «التناقض العاشر: قال لوقا: إن ابن الإنسان لم يأت ليهلك نفوس الناس، بل لينجي. وقال الباقون: إن ابن الإنسان لم يأت ليلقي على الأرض سلاماً، ولكن سيفاً، ويضرم فيها ناراً وهذا كلام تبرأ التلاميذ عنه، لأن الأول جعله رحمة للعالمين والآخرون جعلوه نقمة عليهم»[32].

فضعف سلسلة الرواة من جهة، وتناقض الأَناجيل فيما بينها من جهة أخرى أمران كافيان ـ في نظر المجادلين المسلمين لرفع الثقة بالنص الإنجيلي كلية، وجعل الحكم في حقيقة أمر عيسى عليه السَّلام ـ منوطاً بكتاب سماوي آخر، ثبتت صحته بطريق نقل الكافة، ولا تناقض، بين آياته، وهو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.

ثالثاً: المنهج العقلي: يقوم على أساس (لا معقولية) عقائد النصارى في

---

(30) الأجوبة الفاخرة: ص30.

(31) الفارق بين المخلوق والخالق: ص24.

(32) يقصد بالآخرين بقية الأَناجيل (الأجوبة الفاخرة): ص33، 34.

التجسد والتثليث والأقانيم، والخطيئة، والصلب والفداء وقرارات مجامع المسيحيين المقدسة، وآراء فرق النصارى الشرقية الثلاث في طبيعة المسيح، وحقيقة الاتحاد بين اللاهوت والناسوت. وروّاد هذا المنهج هم قدامى المعتزلة لأنهم يميلون بطبيعتهم، وبحكم اتجاههم الفكري إلى تحكيم العقل في أمور الدين، لأنهم يكرهون المحدثين، فقد وصفهم النظام بقوله:

زوامل للأشعار لا علم عندهم... بما تحتوي إلاَّ كعلم الأباعر

كما أنه كان يرى أن حجية العقل تنسخ الأحاديث(33).

وكما كان المعتزلة يكرهون المحدثين، كذلك كانوا يكرهون منهج المفسرين في النظر إلى الفقرات الموهمة في الأناجيل، وتأويلها بما يخرجها عن معناها الحرفي ـ كما أسلفنا ـ فقد قال الجاحظ في كتابه «الرد على النصارى»(34): «ذلك هو المنهج العقلي الذي نقد المسلمون بمقتضاه «عقائد المسيحيين». وهو ثالث المناهج التي اتبعوها معهم».

ونلاحظ أن المجادلين الإسلاميين فيما قبل القرن السادس الهجري، كان كل منهم يتبنّى منهجاً من تلك المناهج، يرى أنه الأصلح في هدم عقائد المسيحيين، ولا يلجأ إلى استخدام منهج آخر إلاَّ استطراداً، وبطريق التتبع، فالذي كان ينقد المسيحية على أساس عقلي كان لا يلجأ إلى المنهج التفسيري، أَو منهج المحدثين إلاَّ فيما ندر، وكذلك العكس، لكن الأمر قد اختلف منذ بداية القرن السادس الهجري كما قلنا ـ فكان المجادل يلجأ إلى استخدام المناهج الثلاثة معاً، وذلك لعدة أسباب، منها:

أولاً: أن أكثر كتابات المجادلين المسلمين، ابتداء من هذا القرن كانت ردوداً

---

(33) راجع: الدكتور محمّد عبد الستّار نصار: العقيدة الإسلامية، أصولها وتأويلاتها، الجزء الأوّل. الطبعة الأولى، ص262.

(34) انظر: ثلاث رسائل، لأبي عثمان بن بحر الجاحظ، المتوفى 255هـ الأولى في الرد على النصارى، سعى في نشره يوشنغ فنكل، ط2، 1382هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها، ص18، 19، ص6، 24.

على أسئلة أَو اتهامات، دأب المسيحيون على توجيهها إِلى المسلمين، وكان أكثر ما كتبه المجادلون المسيحيون قائماً على أُسس متعددة، منها ما هو عقلي، ومنها ما هو نصي تفسيري فاضطر المسلمون في ردودهم إِلى استخدام مناهج متعددة، تناسب كل فقرة من فقرات اتهاماتهم.

ثانياً: أن معرفة المسلمين لعقائد المسيحيين وكتبهم وفرقهم، كانت تزداد عمقاً بمرور الوقت، كما أن المجادلين المسلمين المتأخرين كانوا يستفيدون من كتابات المتقدمين منهم، فأدّى ذلك إِلى ازدياد قدرتهم على الصراع الفكري، وتنويع أسلحته ومناهجه.

ثالثاً: أن المجادلين المسيحيين كانوا يلجأون إِلى المراوغة، فكانوا إذا طوردوا على المستوى العقلي لجأوا إِلى النصوص يحتمون بها، وإذا هوجموا على مستوى النصوص لجأوا إِلى العقل في تبرير عقائدهم، لذلك اضطر المسلمون في نهاية الأمر إِلى تبنّي هذه المناهج جميعها، تضييقاً للخناق عليهم ومحاصرتهم، بحيث لا يجدون ملجأ يلجأون إليه، ولا يبقى أمامهم إِلاَّ التسليم بوجهة نظر المسلمين في عيسى عليه السَّلام، والإيمان بنبوته عن طريق إخبار الصادق بها، وهو محمّد ﷺ.

هذا، وقد اعتمد ابن حزم في الحديث عن النصارى على القواعد الآتية:

1 ـ فهم الأَناجيل على ظاهر الألفاظ ـ كما تدل عليه اللغة ـ وعدم اعترافه بتأويل الكنيسة وأحبارها، إذ يرى في ذلك نوعاً من الخداع والتضليل.

2 ـ اعتبار كل كتاب يوجد الكذب فيه ـ مثل الإِنجيل ـ باطلاً وموضوعاً، وليس من عند الله عزّ وجل(35).

3 ـ عدم الاعتراف بالكثرة «فالحق حق، صدقه الناس أَم كذبوه، والباطل باطل صدّقه الناس أَو كذبوه، ولا يزيد الحق درجة في أنه حق إطباق الناس على تصديقه»(36).

---

(35) الفصل: 1/ 116.

(36) الفصل: 1/ 103.

4 ـ التركيز على العقائد في مناقشة النصرانية، لأنه ليس في الاشتغال بالأحكام الشرعية شيء يوجبه العقل أَو يمنعه، بل كلها من الممكن، فإذا قامت البراهين الضرورية على قبول الأمر بها ووجوب طاعته، ووجوب قبول كل ما أتى به كائناً ما كان من الأعمال[37]..

5 ـ اعتماده في مناقشة الإنجيل وغيره من كتب النصارى على النصوص الواضحة التي لا يشك كل ذي مسكة تمييز في أنه كذب على الله تعالى ـ وعلى الأنبياء ـ عليهم السَّلام إلى أخبار أوردوها لا يخفى الكذب فيها على أحد[38].

وقد اهتم ابن حزم في هذا الكتاب اهتماماً كبيراً بعقائد النصارى، خصوصاً ما يتعلّق بقضايا التثليث، والحلول والصلب والفداء.. كما أنه أفرد جزءاً كبيراً من دراسته عن كتب النصارى ومناقشتها، وإثبات كذبها وتناقضها..

وقد كان ابن حزم يرى أن الفساد الذي دخل على ديانة النصارى منشؤه تلك الأَناجيل التي وضعها أحبارهم، واتخذوا منها سنداً لما يذهبون إليه من تثليث، وصلب، وحلول، ولذلك يقول تمهيداً لمناقشة هذه الكتب: «معتمد النصارى كله الذي لا معتمد لهم غيره من قولهم بالتثليث، وأن المسيح إله وابن إله، واتحاد اللاهوتية بالناسوتية، والتحامه به إنما هو كله على أناجيلهم وعلى ألفاظ تعلّقوا بها مما في كتب اليهود كالزبور وكتاب أرميا، وكلمات يسيرة من التوراة، وكتاب سليمان، وكتاب زخريا[39]..

ولذلك نجده ـ انطلاقاً من اتجاهه الموضوعي الذي لا يهتم بالتفاصيل التاريخية ـ لا يذكر عن فرق النصارى إِلاَّ قدراً قليلاً، مكتفياً بذكر ملخص عن نشأة كل فرقة، ومدى انتشارها وهذه البيانات ـ على إيجازها ـ يقول عنها العالِم الفرنسي «دي لابوليه» إنها تعد بالغة الدقّة[40].

(37) الفصل: 1/ 37.

(38) الفصل: 1/ 92.

(39) الفصل: 2/ 6.

(40) عبد العزيز عبد الحق: مقدمة الرد الجميل: 81.

ويتضح أن منهج ابن حزم في دراسته للنصرانية كان ينحصر أو يتحدد في ثلاثة أصول عن الديانة النصرانية: **أولها**: عقيدة التثليث. **وثانيها**: عقيدة الصلب والفداء. **وثالثها**: دراسة الأناجيل وكتب النصارى الأخرى، وكشف ما فيها من تناقض. ويغلب على أسلوب ابن حزم طابع الرد، وإظهار التهافت أكثر من تقريرها وبسطها. . فهو يتحدث بإيجاز وتركيز، ثم لا يلبث أن يفيض في مناقشة الفكرة بكل ما أوتي من علم وقوة.

ومما هو جدير بالذكر أن اهتمام ابن حزم بقضية الألوهية عند النصارى دون غيرها من جوانب الفكر المسيحي، مثل المجامع المسيحية وغيرها يدل على وعي بمواطن الضعف عند أهل الكتاب؛ لأن آراء النصارى في الإله كانت موضع تعجب واستنكار عند كثير من المفكرين، لما تحمل بين طياتها من لبس وغموض، يحار معه العقل، ويرده الفكر السليم، ولقد أحسن الجاحظ عندما قال: «ولو جهدت بكل جهدك، وجمعت كل عقلك، أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه حتى تعرف به حد النصرانية، وخاصة قولهم في الإلهية، وكيف تقدر على ذلك؟ وأنت لو خلوت مع نصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثم إن خلوت بأخيه لأمه وأبيه وهو نسطوري مثله ـ فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف قول أخيه وضده. . . وكذلك جميع الملكانية واليعقوبية. . ولذلك صرنا لا نعقل حقيقة النصرانية، كما نعرف جميع الأديان»[41].

وعلى ضوء ما تقدم يتبيّن لنا أن منهج ابن حزم يسير في نقده للنصرانية عبر قواعد نقدية هامّة منها: التعريف بكتبهم المقدّسة، وبيان ما في الأناجيل من تناقض، ثم بيان ما في الأناجيل من كذب، وإبطال ألوهية المسيح من نصوص

(41) ثلاث رسائل للجاحظ، تحقيق فنكل، ص22، نشر المطبعة السلفية بالقاهرة. الطبعة الثانية والملكانية أو المذهب الملكاني نسبة إلى الملك، لأنه المذهب الرسمي الذي أخذت به قياصرة الدولة الرومانية الشرقية، ويطلق على أتباع هذا المذهب ـ أيضاً «الكاثوليك»، وهي كلمة يونانية بالمعنى «العام»، أو «العالمي» أي إنها الديانة العامة العالمية، وقد أحسن ابن حزم في «الفصل» عندما عرف مذهب الملكانية فقال «الملكانية»: «وهي مذهب جميع ملوك النصارى، حيث كانوا ما عدا الحبشة والنوبة» (انظر الفصل: 1/ 48).

أناجيلهم، كذلك العوامل التي أدّت إلى تحريف كتبهم وفسادها. .

وقد أطال ابن حزم في مناقشته لجميع الفرق الضالّة في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وقد قصد بعض الباحثين نقل نماذج من هذه المناقشات، وذلك لتبيان الخطأ الذي وقع فيه المستشرق الفرنسي «روجيه أرنالديز» فيما يتعلّق بابن حزم[42].

يقول أرنالديز: «هناك نقطتان يجب ذكرهما: إن ابن حزم لا يحاول ـ في أثناء ـ مناقشة الأديان غير الإسلامية ـ أن يفهم هذه الأديان فهماً راجعاً إليها نفسها. إن اهتمامه بها منصب فقط على العقائد أو المسائل التي تمكّنه من أن يوازن بينها وبين الإسلام، وعلى هذا السبيل هو يهاجم اليهود، بالإضافة إلى مدركهم المحدود للنبوة، وللتشريع، ثم هو يحاول أن يستخرج آراءهم (أو يفرض عليهم آراء) في النسخ. والنسخ أصلاً فكرة إسلامية، ومثل ذلك يفعل في مهاجمة الأناجيل الأربعة الموجودة بأيدي الناس، بتبيان أنها لا تدل على ما يثبت أنها موحى بها، إذ هي ليست واحدة في نصها (وهو في كل يجعل القرآن معياراً لها)، وأنّها لا تصل في الصحة إلى مكانة الحديث، وهي لا إسناد فيها (تسلسل في الرواية) البتة. . .

والنقطة الثانية مشتقة من الأولى، وهي أن ابن حزم يدل دائماً على سعة معرفة، حينما يتعرض بالنقد لغير المسلمين، أو للمسلمين، إنه يبسط أولاً مواقف خصومه بأمانة ودقة وفي معظم الأحيان بتفصيل وافٍ أيضاً. وهذا يدل على أنه مؤرخ مجيد في عرض الآراء. . ولكن من سوء الحظ أنه لا يحاول أبداً أن يفهم أهمية تلك المشكلات التي تشغل أولئك الناس الذين يخالفهم في الرأي. . وهكذا نراه منذ البداية بالمناقشة ـ لا يظهر شيئاً من الشعور بالعطف تجاه تلك الخطوات الأساسية التي تتألّف منها النقاط المختلفة الثائرة: «يقصد لا يراعي الأحوال التي أدت إلى نشوء عدد من العقائد»[43].

---

(42) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الإنجليزية) الطبعة الجديدة، 3/ 796 (ج، د).

(43) الجملة المحصورة بين هذين الهلالين: تفسير لرأي أرنالديز.

وهذا يفسّر لنا هدفه الوحيد في إيقاع مجادليه في الفخاخ التي ينصبها لهم بأساليب نقاشه، وذلك بأن يجعلهم يناقض بعضهم بعضاً، من خلال طريقة تؤدي إلى عملية فسخ الشعرة[44].

(أي: في قضايا تافهة)، إما بتعابير لفظية، وإما بخلخلة آرائهم الصحيحة من طريق مواجهتهم بحقائق من الاختبار الإنساني الواقع مدهشة أكثر منها مقنعة.

ثم يقدم «أرنالديز» مثلاً من الاعتزال في الإسلام، بينما كان المنتظر منه أن يقدم لنا مثلاً من غير دين الإسلام، لأن الأديان غير الإسلامية هي التي حملت «أرنالديز» على المجيء بهذا المقطع الطويل، وكان فيه مخطئاً. (إن زنى لوط عليه السّلام بابنتيه (وهي قضية مشهورة في التوراة، وفي الأدب، وفي فن الرسم، كما أظن ليست فسخ شعرة «تافهة» فإن دافع ابن حزم عن الوحي، وعن النبي لوط، وعن الأخلاق الكريمة، وعن اليهود أنفسهم، يجعل تلك القصة موضوعة على لسان قاص كذاب، فلا يجوز أن يكون جزاؤه ذلك الرد القبيح الضعيف، ومثل ذلك القول بين فرق النصارى ـ فيما إذا كان عيسى هو ابن الله، أو هو الله بالذات ـ وقد حدث بسبب ذلك انشقاق في الكنيسة، وحروب أيضاً ليس فسخ شعرة/ كنت أود أن أقول: إن المستشرق «روجيه أرنالديز» لم يفهم ما قاله ابن حزم، ولكن مقاله الطويل في «دائرة المعارف الإسلامية»[45]، ثم مقاله الواسع «مجموع العقائد الإسلامية عند ابن حزم في «محاضر المؤتمر الأول للبحوث العربية والإسلامية في قرطبة عام 1962»[46]، ثم كتابه الذي نشير إليه كل ذلك يدل على أن أرنالديز قد قرأ كتب ابن حزم قراءة وافية، فلم يبق إذن إلاّ أن يكون أرنالديز قد جانب الحق.

---

(44) هذا التعبير مسيحي مؤداه أن يحاول الإنسان إيجاد فرق بين أمرين ـ لا يكاد يوجد بينهما فرق.

(45) النسخة الإنجليزية: 3: 79 وما بعدها. (راجع أيضاً عدداً من المقالات عن ابن حزم مذكورة في المصادر والمراجع لمقال ابن حزم في دائرة المعارف الإسلامية).

(46) Primer congresode Estadios Arebes el slamicos cordooda, 1962 actas Modrid, 1964, p. 137.

* في كلام على ابن حزم:

Grammaire et **theologie** chez Ibn Hazm becordoae. p. p. 305:

«لا نستطيع أن نضع التفكير الفقهي عند ابن حزم موضعه إلاَّ إذا نحن تفحصنا نقده للعقيدة المسيحية. . . إن ابن حزم يريد أن يقارع النصارى، فيما يتعلّق بمسألة الوحدة الإلهية، ومسألة النبوة: ذينك الخطأين الأساسين اللذين سيجهد في مقاومتهما هما: التثليث والتجسد».

«وإن كل من يتصرّف ـ ونصب عينه مسائل الجدل التي يحرص عليها المفكّر المسلم (ابن حزم) تصرّف مسيحي ذو عقيدة خاصة، كالعقيدة الكاثولوكية المستقيمة، سيجد نفسه مثل ابن حزم في حال من الاستحالة التامة ـ تقريباً في محاولة فهم تلك العقائد المسيحية فهماً تاماً، وقدرها حق قدرها» يعتقد أن القارىء يدرك أن هذه الجملة عوراء عرجاء، لا تستقيم في الذهن الصافي على الرغم من أن التعبير في اللغة الفرنسية مختلف عن التعبير في اللغة العربية. ومع ذلك فقد حاول أحد الباحثين أن يضع الجملة بلغة عربية مبينة. إن المستشرق «روجيه أرنالديز» ـ وهو مسيحي كاثوليكي ـ فيما يبدو يريد أن يقول: إن النفوذ إلى التفكير الجدلي عند ابن حزم يمكن أن يتضح إذا نحن امتحنا نقده للنصرانية. إن ابن حزم يريد أن يقيس النصرانية بالمقاييس الإسلامية، من أجل ذلك اختار أن يتناول الكلام على الوحدانية وعلى النبوة في الإسلام، وأن يقيس عليهما التثليث والتجسد. (اعتقاد النصارى أن الله مؤلّف من ثلاثة أقانيم مستقلة، ومع ذلك فإنّها موجودة في الله الواحد، ثم اعتقادهم بأن الله تلبس في جسد آدمي إنساني هو جسد المسيح عيسى).

هذا كما يقصد أرنالديز أن يقول مع أن التثليث والتجسد من أسرار الكنيسة التي يجب على المسيحي أن يؤمن بها من غير أن يطلب عليها دليلاً أَو أن يحاول فهمها. وإن كل إنسان (وهنا نأتي إلى جملة أرنالديز الكتعاء) يقف من النصرانية موقف ابن حزم ويريد أن يعرفها بالعقل، يجد نفسه عاجزاً كل العجز عن فهمها فهماً تاماً، وعن إدراك ما فيها إدراكاً كاملاً.

ثم يستمر أرنالديز في تقريع ابن حزم، إذ يريد أن يلفت نظره إلى أن مار

بولس خصّ اسم «الأب» بالله الذي خلق كل شيء، وخصّ اسم «الابن» بالإنسان الخالص (الذي لا ألوهية فيه)، وخصّ اسم «الروح القدس» بالنعمة التي تحل في الرسل. ثم إن القرآن يجعل لعيسى مكانة خاصة بين الأنبياء، بأن خلقه من غير أب، وبما أنعم الله عليه، ولكن يتركه في صف الأنبياء، وعلى الرغم من هذه القرائن وفي ضوء التوحيد المطلق الذي يذهب إليه ابن حزم فإنه كان من المنتظر بطبيعة الحال أن يرى ابن حزم في عقيدة التثليث بدعة وتبديلاً (في الأصل الفرنسي: فساد) وانطلاقاً من هذه النقطة فإن ابن حزم لا يبذل جهداً ما في فهم العقيدة الكاثوليكية القائلة بإله واحد ذي ثلاثة أشخاص. زد على ذلك وهذا ما يجب أن نلاحظه جيداً أن مثل ذلك الجهد كان ينتج منه مناقضة مباشرة لعقيدة ابن حزم القائمة على أن الاجتهاد يجب ألا ينطبق إلاّ على الكلام المنزل في الوحي الإلهي. . . ووجه الخطأ في تفكير ابن حزم ـ كما يزعم أرنالديز ـ أن ابن حزم لا يستعمل المصطلحات الفنية المسيحية. ففي أشخاص الثالوث لا يقول ابن حزم أقانيم بل أشياء. ومن المتفق عليه في النصرانية طبعاً أن هذا التعبير «أشياء» لا يسهل فهم ذلك، السر الكنسي أبداً، إذن كيف نستطيع أن نطلب من ابن حزم أن يتبين الأب والابن والروح القدس؟ وأكثر من ذلك كيف يمكن أن نجعل سنداً للقول بأن الأب هو الابن وأن الابن هو الأب. هنا نرى أن المنطق الأسمى الذي ينتحله أصحاب المذهب الظاهري يمنع ابن حزم من أن يدخل في هذا التفريق بين الأقانيم الثلاثة في التفكير المسيحي، ففي رأي ابن حزم: إذا كان الأب إلهاً وإذا كان الابن إلهاً، فإن الأب يكون الابن والعكس، إن ابن حزم لا يقر أن الاختلاف في الجوهر يمكن ألا يستتبع الوحدة في الأشخاص، إن ابن حزم لا يسلم بأن الله ـ فعلاً ـ واحد ما لم يهدم حقيقة الصلات الشخصية للأبوة والنبوة وللانبثاق (ظهور روح القدس من الأب والابن. . .)[47].

وخلاصة هذا الكلام كله أن ابن حزم (عند أرنالديز) مخطيء، لأنّه لا يريد

---

(47) فكرة الانبثاق أو الصدور أو الفيض، مجيء شيء من آخر مخالف له في الطبيعة (مثلاً: صدور العالم المادي عن الله الذي ليس بمادة ـ في التفكير المسيحي في العصور الوسطى).

أن يقر بما يلي التثليث والتجسد من العقائد المسيحية، وهي أسرار تعلمها الكنيسة ولا مجال فيها لطلب دليل، ولا محاولة فهم ذلك، إن الأب والابن والروح القدس ثلاثة أقانيم (أشخاص ـ لا أشياء) ولكنها شيء واحد، وبالتالي يمكن أن يكون للأشياء جوهر واحد، ومع ذلك فإن أعيانها قد تكون مختلفة. وإذا لم يستطع أحد أن يفهم هذه الأسرار فالذنب ذنبه هو، لأنه لا يريد أن يؤمن بها، وليس النقص فيها، وإن تكن هي في نفسها غير مفهومة.

هذا جدال يأتي به المستشرق «روجيه أرنالديز» للدفاع عن عدد من العقائد المسيحية لا لتفهيم آراء ابن حزم ـ ولا شك في أن تعريف النصرانية للتوحيد (لوحدانية الله) غير تعريف الإسلام للتوحيد، فضلاً عن أن التعريف النصراني مخالف للغة، وللمنطق، وللفلسفة، وللرياضيات.

ولسنا نريد أن نتتبع أساليب نقد ابن حزم العقلية النصرانية لأن ذلك يستغرق عرض مئات الأفكار التي وردت في نحو عشرين صفحة[48].

ونخلص إلى القول بأن مناقشة ابن حزم لعقائد النصارى قد اتخذت جوانب متعددة منها:

استعراضه لكتبهم، وبيان ما يعترض به عليها من الناحية التاريخية والتدوينية، وينتهي من هذا إلى أن ما ألّفه فرد ـ ونسبه إلى الله ـ لا يمكن أن يكون في ثقة ما صدر عن الله مباشرة باللفظ والمعنى، بدليل ذلك التفاوت في الأساليب والمضامين بين هذه الأناجيل، حتى في العقيدة ذاتها، ومنها استعراض تصويرات الأناجيل، وإظهار مدى التناقض فيها، مما يسقطها كلها، ويجعل قول ابن حزم صائباً موضوعياً[49].

ومنها: إبراز تناقضات النصوص، وقد شغل هذا الجانب من دراسة ابن حزم للنصرانية حيزاً كبيراً، وهو أمر طبيعي بالنسبة لهذا العدد الكثير من الكتب المقدّسة، والرسائل الملحقة بها.

---

(48) انظر الفصل: 1 ـ الصفحات من 47 إلى 65.

(49) انظر الفصل: 2/ 3.

وهو يمهد لدراسته تلك، لبيان التناقض بين هذه الأَناجيل من جهة، والتوراة التي هي (العهد القديم) المعترف به لدى النصارى من جهة أخرى. وهو لا يورد من نماذج التناقض إلاّ ما اتفقت عليه هذه الكتب النصرانية المقدّسة، ثم يقارنها بالتوراة: فمن ذلك ما ورد في أن آدم ولد له (شيث) وهو ابن مائة وثلاثين سنة، وفي الأَناجيل أنه ولد وآدم ابن مائتين وثلاثين سنة، وفي التوراة أن (شيث) هذا بعد أن بلغ خمس سنين ومائة، ولد له (أثيوش)، وعند النصارى كلهم أنه لما عاش شيث (502) سنة ولد له (أثيوش)[50].

وثمة سبعة عشر موضعاً، غير هذين ـ أوردها ابن حزم. وكلها تكشف التناقض في تقدير السنوات بين أبناء آدم المتسلسلين[51].

مما يؤكد أن خطأ وقع في أحد المصدرين، والمرجح أن يكون الخطأ قد وقع في الأَناجيل ـ ونتيجة لهذا الخطأ قدّر ابن حزم أن ثمة خلافاً بين التوراة والأَناجيل في عمر الدنيا إلى عصره يقدر بألف عام وثلاثمائة عام وخمسين عاماً ـ زيادة عند النصارى[52]، ومثل هذا الكذب لا يمكن أن يكون من عند الله.

القيمة العلمية لنقد ابن حزم لليهودية والنصرانية:

إن الشريعة الإسلامية جاءت بعقيدة سماوية، تدعو إلى ما دعت إليه الرسالات الإلهية السابقة على الإسلام، من التوحيد، والتصديق بالأنبياء، والإيمان بهم، ووصفهم بصفات الكمال، والإيمان باليوم الآخر، والقضاء والقدر.

وقد أعلت عقيدة الإسلام من شأن العقل، كما حثتنا على التفكر والتدبّر، وعلى إعمال العقل، ولعل من أبرز مجالات إعمال العقل هو علم مقارنة الأديان، إذ نشأ في ظل الإسلام، ونما بتعاليمه، واكتملت نظرياته به.

فالقرآن الكريم أول كتاب إلهي وجه الأنظار لدراسة هذا العلم، وذلك

(50) انظر الفصل: 2/7.

(51) انظر الفصل: 2/7، 8، 9 وغيرها.

(52) انظر المصدر السابق: 9.

لأنه تصدّى لنقد الاتجاهات المنحرفة في التدين، سواء أكانت هذه نحو التدين الوثني، أم كانت اتجاهات تربط نفسها بالرسالات السماوية كما هو الشأن في اليهودية والنصرانية، فكشف زيفها، وأبان لنا الأمور الدخيلة حتى نستطيع أن نعرف صحيحها من فاسدها ـ قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[53].

ومعنى هذا أن القرآن الكريم يقدّم الحل الحاسم لمشكلات لم ينته فيها بنو إسرائيل أنفسهم إلى حل، كما أبرز القرآن الكريم الانحراف في عقيدة النصارى، ووصفهم بالكفر، لاعتقادهم التثليث، وألوهية المسيح، وأبان الحقيقة في صلب المسيح، مبيناً أنه لم يقتل ولم يصلب، وسجل على اليهود والنصارى تخبطهم في أمور دينهم، وأصول عقائدهم.

وعندما تأمّل المسلمون آي القرآن، التي تضمنت تلك الأمور النقدية في أصول العقائد، ومن واقع هذا المنطلق القرآني تناول علماء المسلمين عقائد أهل الكتاب بالنقد والتفنيد تارة، وتصحيحها وتنقيتها مما شابها من تحريف وتبديل على أيدي أحبارهم وكهنتهم تارة أخرى.

ومن هنا كان المسلمون أول من وضعوا القواعد المنهجية في دراسة الملل والنحل، فيما عرف بعد ذلك بعلم مقارنة الأديان، وقد تمثلت تلك القواعد في أول خطواتها في تقرير ما يقوله أصحاب هذه الملل، والتزام الحيدة التامة في تقرير وجهة نظرهم دون أية محاولة للرد على هذه الأقوال بما يظهر بطلانها أو تهافتها، ووجدنا من المسلمين من نهج هذا النهج، أذكر منهم على سبيل المثال: محمّد النوبختي (ت202هـ)، في كتابه «الآراء والديانات» والإمام الأشعري (ت330هـ) في كتابه «مقالات الإسلاميين».

وفي مطلع القرن الخامس الهجري أخذ علم مقارنة الأديان طوراً جديداً على يد الإمام الباقلاني (ت403هـ) في كتابه «التمهيد»، والقاضي عبد الجبَّار (ت415هـ) في موسوعته «المغني في أبواب التوحيد والعدل» حيث تخطى هذا

---

(53) سورة النمل، آية: 76.

العلم مرحلة تقرير الآراء إلى مرحلة أخرى تمثلت في تضمين تقرير المؤرخين لهذه الآراء الأدلة التي تبطل آراءهم وتهدم معتقدهم.

وفي منتصف القرن الخامس الهجري ظهر العالم الأندلسي الكبير «ابن حزم»، بكتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» وكتابه «الأصول والفروع» الذي يعد نقده لليهودية والنصرانية منعطفاً جديداً في ميدان مقارنة الأديان، حيث أبرز ابن حزم علم المقارنة أنه علم لا يقوم على السرد الوصفي لآراء الخصم، بل يعتمد أول ما يعتمد على الاستقصاء والتتبع، والتحقيق والمقارنة، فقد عمل ابن حزم على استقصاء آراء اليهود والنصارى من واقع كتبهم المقدّسة، وعلى تحقيق هذه الآراء ومقارنتها بعضها ببعض، مظهراً بطلانها وتهافتها، فضلاً عما تميز به منهجه من حسن التبويب، وبراعة الاستنباط، فأضحى علم المقارنة على يديه علماً له قواعده ومنهجه، وأسلوب بحثه.

وقد كان منهج ابن حزم يسير على قواعد دقيقة، أساسها البراءة، والإنصاف. والبراءة من الاستطراد، والبعد عن الإخلال والتعقيد، ويعتمد كذلك على إيراد البراهين المعتمدة على المقدمات الحسية، أو المقدمات العقلية الراجعة إلى الحس من قريب أو بعيد.

ولما كان اهتمام ابن حزم منصباً على إثبات التحريف والتبديل والتناقض في التوراة بوصفها مصدر العقيدة اليهودية فقد درسها دراسة فاحصة، خاصة من الناحية العددية والزمنية، ولذا تمكن أن ينقد القصص التي تضمنتها نقداً تاريخياً، مثبتاً مخالفتها لكل معقول ومنقول، كما أنه في نقده اتبع منهجاً واضحاً، وذلك بأن يورد لنا أولاً القصة أو الخبر أو الفقرة نقلاً من التوراة أو من أي سفر آخر، وبهذه الطريقة يكون قد حدّد لنا نطاق موضوع بحثه، شأنه في ذلك كشأنه في كل كتاباته التي اطلعنا عليها، ثم يقوم بعد ذلك بتنفيذ ما أورده معتمداً في تنفيذه على المقدمات البديهية والأوليات العقلية التي يثبت بها مجافاة ما أورده للعقل، وتناقضه، أو استحالته، ولعل هذا ما عناه بقوله في هذا الشأن: «فنحن في ميدان النظر، وحمل الأقوال على السير بالبراهين، فسنزيف الباطل والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت، وبيد من كانت، ويلوح الحق

ثابتاً، حيثما كان، وبيد من كان ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم»[54].

من العرض السابق لأُسس منهج ابن حزم وقواعده في نقد الأديان، تتبين لنا عدة أمور نوجزها فيما يلي:

1 ـ براعة ابن حزم في ترتيبه للمقدمات الموصلة للنتائج التي يهدف إليها.

2 ـ عرضه الشائق الجذّاب، المتمثّل في تصويره لاعتراض خصمه، والإجابة عنه.

3 ـ حرصه على المقارنة بين نصوص التوراة من جانب، وسنة الرّسول ﷺ ـ التي ظهر تأثيرها في ابن حزم واضحاً من جانب آخر، متى تطلبها النقد، أَو حتمتها المناقشة.

4 ـ حرصه على إنصاف خصمه في مجال المناظرة، تمثّل في بيان للسبب الذي جعل التوراة مجالاً للاعتراض، وحصر هذا السبب في عدم قبول نصوصها للتأويل للقرائن التي تضمنتها تلك النُّصوص، فمنعت من التأويل بخلاف ما جاء في السنّة.

ويتبيّن لنا من خلال عرض نماذج من مناقشة ابن حزم ونقده لنصوص التوراة، أنه كان على معرفة تامة، وإلمام واسع بنصوص التوراة، كما يدل ذلك العرض على مقدرته على فهمها واستيعابه لنصوصها، حتى استطاع أن يميز صحيحها من فاسدها، وفي مجال النقد أيضاً رأيناه يقيم الأدلة العقلية، ويورد الاعتراضات ويدفعها بطريقة تنم عن ذكائه الحاد، وعمق بصره النافذ، وقدرته على دحض آراء خصمه، وعن مهارته في استخدام الأدلّة والبراهين التي كشفت لنا الباطل، وبيّنت زيفه.

وقد استحدث ابن حزم منهجاً بديعاً في نقد التوراة، وهو النقد الداخلي للنص، وبيان ما فيه من اضطراب وتناقض، وهو يدل على أنه درس أسفار العهد القديم دراسة دقيقة، كما أن نقده لها هذا النقد المنهجي جعله أول واضع للدراسة النقدية لنصوصها، تلك الدراسة التي ظهرت بوادرها في أوروبا في

---

(54) ابن حزم، الفصل: ج1/ 98.

القرن السادس عشر، وازدهرت في القرن التاسع عشر، وبذا أحرز ابن حزم بنقده هذا قصب السبق، كما وجّه أنظار النقّاد المحدثين من غير المسلمين، فضلاً عن المسلمين لمثل هذا النوع من النقد، وهذا أمر لم ينكره عليه المؤرّخون، والمحدثون منهم بخاصة.

يقول (مرجليوث) أحد علماء الغرب البارزين، والمهتمين بدراسة أسفار العهدين القديم والجديد في زماننا المعاصر: «إن دراسات ابن حزم للأسفار الخمسة في العهد القديم أدّت به إلى السبق في إيراد بعض الاعتراضات التي أدلى بها النقّاد الحديثون، أمثال: الأسقف «ج. و. كولنسو» ولهذا الأسقف كتاب ضخم، عنوانه «الفحص النقدي للأسفار الخمسة وسفر يوشع»(55).

ويقول الدكتور «فيليب حتي» في شأن كتاب «الفصل» الذي حوى نقد ابن حزم للديانة اليهودية: «أما أنفس كتب ابن حزم الباقية إلى الآن، وأفيدها فهو كتاب الفصل في الملل والنحل، الذي يؤهّل مؤلّفه لاحتلال مركز الأولية بين العلماء الذين عنوا بدرس الأديان على سبيل النقد والمعارضة، وفي هذا الكتاب لفت ابن حزم الأنظار إلى بعض مشاكل في قصص التوراة، لم ينتبه لها أحد من العلماء، حتى ظهور مدرسة نقد التوراة العلمي في القرن السادس عشر»(56).

وإذا كان هذان العالمان وغيرهما كثير ـ قد شهدا لابن حزم بالسبق، فإنهما يعنيان بهذا السبق السبق في منهج البحث بروح الفيلسوف المتعمّق، والناقد الفاحص المدقق، وليس السبق الزمني، لكون منهجه لم يقم على مجرد السرد الوصفي لما تضمنته الديانة اليهودية من أمور اعتقادية، أو الهجوم السابق قبل الرجوع إلى المصادر الأصلية لهذه العقيدة، كما فعل سابقوه، بل قام على تقرير هذه العقيدة من واقع نصوصها المقدّسة لدى اليهود مع تحكيم المبادىء الظاهرية في فهمه لهذه النصوص، والاستعانة بها، وبالأمور المسلّمة عندهم في

---

(55) الإمام الغزالي كتاب الرد الجميل. . ص82 ـ 83، تحقيق الآب روبير شدياق. طبع مجمع البحوث الإسلامية 1974م.

(56) د. فيليب حتي: العرب تاريخ موجز: ص182 ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الطبعة الرابعة 1968.

الرد عليهم وعلى الرغم من حرصه على التزام قواعد منهجه الظاهري، فقد التزم في كل مناظراته الدقّة في تحرير آراء اليهود، كما التزم الحياد التام في تصوير ما يقولون به على قدر علمهم بكتبهم المقدّسة دون أن يتكلّف لمخالفيه شبهة، الأمر الذي جعل المستشرق (أرندونك) يقول عنه في الموسوعة الإسلامية: «إنه كان يتوخى إنصاف خصومه دائماً، ولم يكن من طبعه أن يتعدى اختلاق التهم الواهية يرميهم بها»[57].

* مميزات نقد ابن حزم:

إن الطابع الغالب على كتابة ابن حزم النقض والتفنيد، ودحض الآراء، مظهراً تهافتها وبطلانها ـ بالأدلة العقلية والنقلية.

وقد كانت قيمته العلمية تتمثّل في قدرته العقلية العجيبة التي مكّنته من فهم هذه النصوص ـ على الرغم من كثرتها ـ فهماً دقيقاً، كما تتمثل أيضاً ـ بصورة أوضح، في يقظة ذهنه، وفي بديهته الحاضرة، التي كانت تساعده على استحضار النصوص والمعلومات التي يحتاجها في وقتها، خاصة إذا لمسنا أن هذه الأمور قد لازمت ابن حزم في كل المسائل التي تعرّض لها، فلم نره نائم العقل، أو مسترخي الذهن، وكل هذه سمات، قلما توافرت لباحث، ولذا امتاز نقده بعدة مميزات، نوجزها فيما يلي:

1 ـ الموضوعية المتكاملة في النقد، التي تقوم أساساً على تحديد الموضوع، وتحديد محل النزاع، مع البعد عن الاستطراد والإخلال والتعقيد، فضلاً عما تميز به من حرص على التبويب والاستنباط، الدّال على شمول النظرة، وسعة الاطّلاع، واعتماده في تصوير آراء خصمه على مصادره الأصلية، محققاً بذلك الحيدة التامة في نقده.

2 ـ براعته في اعتماده على العقل في نقده لليهودية، أساساً لفهم النقل، وحسن ترتيبه للمقدمات الموصلة للنتائج التي يهدف إليها، واستنباط المآخذ التي يأخذها على اليهود من التحليل المنطقي للغة، التي تضمنها النص تارة،

(57) الموسوعة الإسلامية: ص259، نقلاً عن: الرد الجميل للغزالي: ص103.

ومن تحليله للنصوص تحليلاً عقلياً، مستقرئاً حقائقها، ومتتبعاً جزئياتها تارة أخرى، واعتماده في إبطال ما اعتقده اليهود على الإفحام والإلزام ببيان التناقض في أقوالهم، والرد عليهم من كتبهم، وأقوال علمائهم.

3 ـ عنايته بالشواهد الواردة في الكتب المقدّسة لدى اليهود، وحسن اختياره للرواية الصائبة التي يتخذها موضوعاً لنقده، والأمانة في عرض هذه الشواهد، ولا يقلّل من أمانته هذه ورود بعض النصوص التي استشهد بها مخالفة لألفاظ التوراة المتداولة بين أيدينا، فبالفحص لهذه النصوص اتضح أن الخلاف لفظي، ومرجعه لاختلاف الترجمة في عصره، عما هي عليه الآن، يؤيد ذلك أن اختلاف اللفظ، لم يؤثّر في المعنى الذي قصد إليه.

4 ـ حرصه على المقارنة بين نصوص التوراة التي تناولها بالنقد من جانب، وما ورد في القرآن الكريم أو السنّة النبوية لدينا نحن المسلمين، أو ما اعتقده النصارى من جانب آخر، متى تطلبت المناقشة مثل هذه المقارنات، أو حتمها النقد، وإن كانت المقارنات التي أوردها ابن حزم تعد مقارنات جزئية موضوعية، تمثلت في اختياره جانباً من موضوع معين يتصل بالعقيدة، إلاّ أن فائدتها تكمن في إتاحة الفرصة للاطلاع الواعي على دقائق هذا الموضوع المعين.

ونجد أن عرض ابن حزم لمسألة النبوات، ومسألة النسخ أبرز القيمة العملية في تفكيره، التي تمثّلت في استخدام المتناقضات في صورة أدلة يلزم بها خصومه الحجة التي يستحيل عليهم دفعها؛ لكونها قضايا يؤمنون بها ـ فليس غريباً ـ والحال كذلك ـ أن يصفه الدكتور إبراهيم مدكور بقوله: كان ابن حزم نقادة، قوي الحجّة، ينفذ إلى نقط الضعف، ويعرف كيف يفحم الخصوم[58].

ولكن المأخذ على ابن حزم أنه بعد أن فرغ من عرض مسائل الألوهية والنبوة والبعث ـ كما اعتقدها بنو إسرائيل ـ وتناولها بالنقد بدأ في إظهار متناقضات التوراة، وسائر الكتب التي يقدّسها اليهود، مبيّناً لنا الأكاذيب التي

---

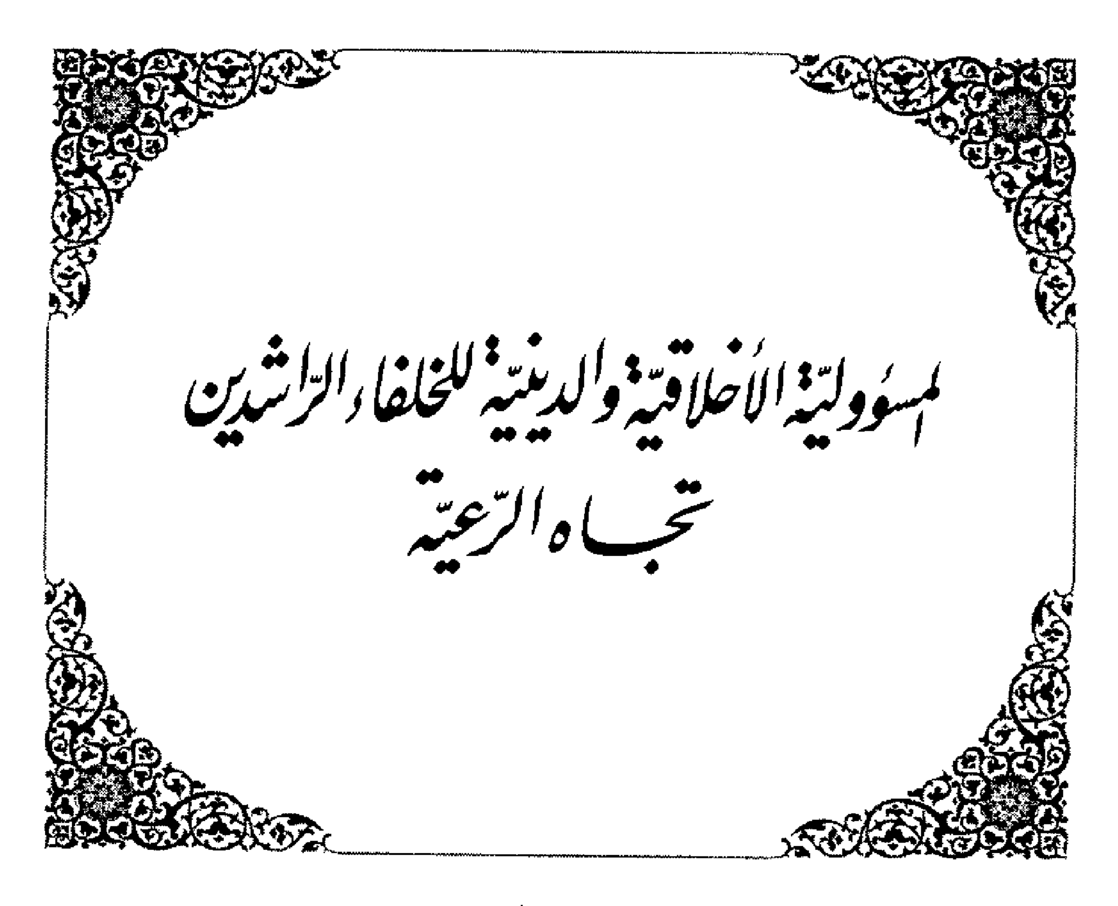
(58) د. إبراهيم مدكور، الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيق: ج2/ 33، دار المعارف بمصر 1968.

حوتها، وموضحاً بعض مواضع التبديل والتحريف فيها على التعيين، وخلال عرضه لتلك الأكاذيب والمتناقضات أثبت لنا تناقض أقوالهم في القصص التاريخي والديني، وتضارب شرائعهم بجانب المسائل الثلاث.

وكنا نود من ابن حزم أن يخصّص لنا جانباً مستقلاً لبحث المسائل الثلاث؛ نظراً لأهميتها في إبراز الجانب العقائدي لدى بني إسرائيل، كما فعل ذلك عند تناوله قضية النسخ وغيرها من القضايا، لأن ذكره لها متفرقة، ضمن الجزء المخصص لنقد التوراة يجهد القارىء، ويشتت ذهنه في فصل هذه القضايا ـ وهذا ما عانيناه في بحثنا ـ فضلاً عن أن هذا المنهج أظهر تصوير ابن حزم لعقيدة بني إسرائيل في صورة ينقصها التنسيق المنهجي، والتكامل العلمي.

وعلى الرغم من هذا، فإن نقد ابن حزم للديانة اليهودية يعد شاهد صدق على سعة علمه، وسلامة فكره، ورجاحة الفهم عنده، أعطانا هذا الجانب من نقده إلماماً واعياً بجوهر اليهودية ولبابها، كما فتح لنا أبواباً من المعرفة عن تلك الديانة في حقيقتها، وما اتسمت به من تبديل وتحريف في أصول عقائدها، وفي كل ما قدّمه لنا من نقد في هذا الباب لم نر رأياً دون دليل، ولا فكرة دون برهان، بل إنّه كان دائماً يقرن الرأي بالسند، كما يشفع الفكرة بالحجّة.

ولقد حاول ابن حزم التوفيق في مواضع كثيرة من نقده بين ما يقبله العقل، أَو تقرّه الوقائع التاريخية، وبين بعض الوقائع التي وردت نصاً في التوراة، أَو في أسفار الأنبياء، عن طريق اعتراضات، صوّرها ابن حزم، وأقامها إنصافاً لخصمه، وإن كنا نجهل الآن مصدر هذه الاعتراضات التي استقى منها ابن حزم أفكارها، إلاّ أن ترددها على ألسنة المتخصصين في علم اللاهوت اليوم يجعلنا نجزم بأن لها أصولاً ثابتة، استقى منها ابن حزم فكرتها، وكرّرها المتخصّصون اليوم ترديداً لما أقرّه أسلافهم من قبل.



المسؤوليّة الأخلاقيّة والدينيّة للخلفاء الرّاشدين تجاه الرّعيّة

الدكتور: خليل شاكر حسين الزّبيدي
جامعة الفاتح - كلّيّة التّربية



مقدّمـة

اعتمد الخلفاء الراشـدون في ممارسة الحكم على المبادىء الإسلامية التي نهلوها من الرّسول ﷺ. فلا غرابة أن نجد تمسّك الصحابة الكرام بأهـداب الدّين الحنيف، وحرصهم على المضي في طريق بناء الدولة العربية الإسلامية الفتية التي أسّسها الرّسول الكريم ﷺ هو من باب المسلّمات التي لا تقبل الجدل.

إن الامتحان الذي مرّ به الصحابة الكرام في تطبيق مبادىء الإسلام العظيم كان عسيراً خاصة عند ممارستهم للسلطة. لقد كان امتحاناً للنفس المسلمة

ومحكاً للمبادىء أمام التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرّت بهم خلال سنوات حكمهم.

لذا فإن الخلفاء الراشدين كانوا أمام اختبار قاس وتحدٍّ كبير وهم يواصلون عملية بناء الدولة العربية الإسلامية بعد وفاة الرَّسول ﷺ. لقد واجه الصحابة عوامل شتى تحدّتهم في تلك التجربة العظيمة التي خلقت للعرب دولة وكياناً حضارياً ودوراً ريادياً في العالم آنذاك.

لقد واكب الصحابة مراحل الدعوة الإسلامية في مكّة، ومن ثم في المدينة حيث كان الصحابة يستهدون بشخص الرَّسول الكريم ﷺ وبقيادته التاريخية، وأسلوبه في صنع القرار ومعالجة الأزمات والمشكلات التي عصفت بدولة الإسلام وهي غضَّة العود.

كان النبي ﷺ يعد الصحابة لدور مستقبلي مهم في قيادة المسلمين ودولتهم. وقد نجح الرَّسول ﷺ في خلق رجال أكفاء لمسؤولية سياسية مستقبلية، وهذا هو سر تغلّبهم على المحنة والأزمة التي واجهتهم، خاصة بعد لحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى.

لم يحدث في تاريخ البشرية أن ينجح صاحب دعوة وفكرة في بناء الدولة النموذج، وأن يرعاها ويتعهدها بالاهتمام بتنشئة رعيل من القادة المؤمنين بذلك الفكر الإسلامي، وهو مطمئن إلى أن غرسه لن يموت، وأن جهوده لن تضيع وتصبح سدى بعد موته.

واصل الصحابة المسيرة بعد وفاة نبيهم وقائدهم لأنهم أساساً كانوا معدّين لمثل هذا الدور ولتلك المهام الخطيرة من خلال مواصفاتهم القيادية، وقد صدق الرَّسول ﷺ حينما قلّد كل واحد من الصحابة بوسام عرف به من بين أقرانه الأفذاذ.

الخلفاء الراشدون وممارسة السلطة:

الدِّين هو النصيحة كما وصفه الرَّسول الكريم ﷺ[1]. وقد أخذ الصحابة

(1) الأربعين النووية، حديث رقم 35، مطبعة الحلبي، القاهرة، بلا. ت، ص64.

الكرام عنه هذه المبادىء وطبّقوها، وأصبحت ممارسة يومية ومبدأ يسيرون عليه راعياً ورعية. وقد عبّر الرّسول ﷺ عن الصلة الوثيقة بين الحاكم ورعيته بقوله: «**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**»[2] فجعل النبي ﷺ ممارسة الحكم مسؤولية مشتركة بين الحاكم وهو الراعي لمصالح وشؤون الرعية، والمحكومين الذين ليس من واجبهم الطاعة والمطالبة بحقوقهم وحسب، وإنما مراقبة الحاكم وتقديم النصيحة المخلصة والرأي السديد له، وأن يأخذوا على يده إن هو ابتعد عن الطريق القويم في ممارسة السلطة. ففي دولة الإسلام، شاهد المسلمون النبي ﷺ وهو يراجع نفسه ويحاسبها إن صدر منه ما يمس المسلمين. وكان يطلب من صاحب المظلمة أن يأخذ حقّه من أي شخص مهما علت منزلته وكبر مقداره. وكان الرّسول ﷺ يهدف إلى إعطاء القدوة الحسنة والنموذج الذي يجب أن يقتدى به كما نص على ذلك القرآن الكريم: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾[3].

وكان الصحابة الكرام من المنتمين إلى الحلقة القريبة لشخص الرّسول محمّد ﷺ يحرصون على التأسي بأفعاله وأقواله، وكانوا يعدون طاعة الرّسول ﷺ تقرّباً لله عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ . .﴾[4].

وتأسيساً على ذلك، فإن الخليفة أبا بكر الصدِّيق رضي الله عنه، كان من الرجال الذين أحبّوا اقتفاء أثر رسول الله ﷺ وإطاعة أوامره ونواهيه حياً وميتاً، ولا عجب أن نراه يقول: «إنما أنا متبع ولست بمبتدع»[5].

وعندما تولى أبو بكر الصدِّيق الخلافة عام 11هـ أوضح سياسته المستقبلية في خطبته الأولى التي تعد منهجاً سياسياً للحكومة الإسلامية في عهده. قال الخليفة الراشد الأول: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله. . . القوي منكم عندي

---

(2) المستدرك على الصحيحين، ج1، ت: الحاكم النيسابوري، دار التراث العربي، القاهرة، بلا. ت، ص372.
(3) القرآن الكريم سورة الأحزاب، آية: 21.
(4) سورة النساء، آية: 59.
(5) الطبري (ت: 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ت: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1979، ص224.

الضعيف والضعيف فيكم قوي عندي، الصدق أمانة والكذب خيانة»[6].

لقد عد أبو بكر الصدِّيق رضي الله عنه مسؤولية الحكم معادلة أخلاقية يمسك طرفيها الحاكم من جهة والرعية من جهة ثانية. فهو لم يعد نفسه مسؤولاً أمام الله عن أعباء الحكم فقط وإنما تقع المسؤولية في ممارسة السلطة على الرعية بتطبيق مبدأ النصيحة، وإسداء الرأي الصحيح للأمراء، وإقامة حدود الله بالعدل والمساواة، إذ لا فرق بين قوي وضعيف وغني وفقير أمام سلطة الدولة العربية الإسلامية.

وجاء عمر بن الخطّاب رضي الله عنه فأكّد ذات المبادىء التي أعلن عنها النبي ﷺ وصاحبه أبو بكر الصدِّيق رضي الله عنه، في أول خطبة له أمام أصحاب الحل والعقد من المهاجرين والأنصار بقوله: «إذا رأيتم فيّ اعوجاجاً فقوّموني»[7] وبهذا فإن الخليفة عمر رضي الله عنه قد سلّط الضوء على دور الرقيب الذي تمارسه الرعية في تصحيح وتقويم مسار الحاكم في ممارسة السلطة. ويعني هذا إشراك الجماهير في عملية الحكم، وهذا ما جعل طابع الحكومة الراشدية يصطبغ بالصبغة الجماهيرية والانتخابية المفتوحة.

وفي عهد الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه، مارست الجماهير سلطة الرقيب على الخليفة نفسه والولاة، وفي مرّات كثيرة كان الخليفة الراشدي الثالث يخضع لإرادة الرعية في عزل بعض الولاة وفي إقامة الحدود. ويمكننا تفسير ما حدث للخليفة عثمان رضي الله عنه بوصفه مظهراً من ممارسة الجماهير لدورها في الأحداث وصنع القرار ولو على شخص الخليفة.

ويمثّل عهد الخليفة علي بن أَبي طالب رضي الله عنه امتداداً لذلك النهج الذي سار عليه النبيّ ﷺ والشيخان أبو بكر الصدِّيق وعمر بن الخطّاب رضي الله عنهما، وعلى الرغم من الأحداث الخطيرة الشأن التي ألمّت بعهد الخليفة علي، والتي حالت دون تطبيق سياسته الإصلاحية بانقسام المسلمين إِلى

(6) ابن الأثير، (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، ج2، بيروت، 1965، ص332. ينظر كذلك: الطبري، المصدر السابق، ج3، ص210.

(7) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص433.

معسكرين متحاربين، إلاّ أن الخليفة علياً رضي الله عنه تمكّن من تطبيق قِيَم العدالة ومبادىء الإِسلام العظيم.

لقد كان الخليفة علي رضي الله عنه يتحرّى الحق والعدل في ممارسة الحكم، في ظروف صعبة أحوج ما يكون فيها إِلى المرونة السياسية والنهج التوفيقي في إدارة شؤون المسلمين، لأن مثل تلك المرونة كان يراها من باب المداهنة في الدِّين والنّفاق والمساومة على حساب المبادىء الإِسلامية[8].

إن الذي يتابع سيرة الخليفة الراشدي الرابع تتملكه الدهشة أمام التمسّك الشديد للخليفة علي بمبادىء الإِسلام، والتشدّد في تطبيقها ولو على حساب شخصه وهيبة المؤسسة السياسية. من هذا المنطلق وجهت المآخذ على سيرة الخليفة علي، وبمنظار دنيوي ضيّق، إلاّ أن الذي يدرس الخلفية الدينية وتشبع نفس الخليفة علي بمبادىء الإِسلام لن يستغرب أبداً ذلك التمسك بالمبادىء والتشدّد الأخلاقي في ممارسة السلطة[9].

وكان الخليفة يردّد دائماً بأنه مسؤول أمام الله ما دام يتولى أمور المسلمين، وكانت إمرة المسلمين عند الخليفة علي لا تساوي عنده شيئاً ما دام لا يقيم حقاً وينزع باطلاً. وكان لا يرى نفسه خليقاً بمنصب الخلافة إن لم يشارك الرعية في شظف العيش وأتعاب الحياة وأوصابها[10].

الواقع التطبيقي للجوانب الأَخلاقية والدينية:

لم تحفل مدة زمنية في التاريخ العربي الإِسلامي بشواهد غنية تخص خير الرعية بمثل ما زخر به عهد الخلفاء الراشدين الذين حرصوا على إقامة العدل وتطبيق مبادىء الإِسلام العظيم.

---

(8) نفس المصدر السابق، ج4، ص440 وما يليها.

(9) ينظر رد الباحثة الإيطالية فاتيشيا فاكليري في مقالها «علي» في دائرة المعارف الإِسلامية على مطاعن المستشرق هنري لامنس في كتابه «فاطمة وبنات محمّد» و«عصر الأمويين».

(10) نهج البلاغة، ج1، شرح الشيخ محمّد عبده، مكتبة النهضة، بغداد، 1984، ص80. يُنظر د. خليل شاكر حسن، الخلافة الراشدة، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة إكس ـ بروفانيس، فرنسا، 1978.

إن المسؤولية التي ألقيت على عاتق هؤلاء الخلفاء لم تكن في نظرهم تباهياً أو امتيازاً يبعدهم عن الرعية. ولذلك فإن منصب الخلافة كان تكليفاً وليس تشريفاً، ذلك لأن الإسلام بوصفه مبادىء وفكراً لم يكن ليوجد من أجل التنظير الذي لا يمس الواقع المعيش، وإنما هو مبادىء سماوية هدفها خلق النموذج في الكيانات السياسية القائمة على العدل والمساواة والتكافل الاجتماعي والمُثل والقِيَم، كما أكّد ذلك الرّسول ﷺ: «**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**»[11].

وما هو جدير بالقول في هذا الباب أن الأديان السماوية التي سبقت الإسلام لم توفق في إقامة دولة أو كيان أو نظام سياسي يستطيع تطبيق مبادىء السماء على الأرض كما نجح الإسلام بقيادة النبي محمّد ﷺ، وصحبه الكرام، رضي الله عنهم. وهو النموذج الذي بشّرت به كتب السماء السابقة لنزول القرآن الكريم. وقديماً قالوا إن العدل أساس الملك. وبعبارة أخرى إن الدول إذا ما أُريد لها الاستمرار ينبغي أن تقوم على مبادىء العدل. وذلك حلم وتلك أمان راودت فلاسفة العالم، وأشغلت الساسة منذ القديم وإلى وقتنا هذا. وتناولتها أقلام في شرق المعمورة وغربها، فأصبحت موضوعاً يمس الترف الفكري بقدر ما تمس الحياة المعيشة. وهكذا كانت الإنسانية قبيل ظهور الإسلام كيانات سياسية تدعي انتسابها إلى أديان سماوية وأخرى عزفت عن ذلك وتبنت فكر البشر. فلا نجحت هذه ولا وفقت تلك في إقامة مجتمع العدل والمساواة. وهذا الذي كان يؤرق صاحب الدعوة الإسلامية ﷺ، ويجعله ينزوي بعيداً عن مجتمع مكة التجاري الصاخب، مفكّراً في أمر هذه الإنسانية المعذبة[12].

وجاء الإسلام بمبادئه السماوية التي قلبت الموازين في جزيرة العرب والعالم كله. ووجدت الأنظمة والكيانات القائمة في مبادىء الإسلام خطراً على مصالحها فحاربته بكل ما أوتيت من قوة، ولكنها أرادت أمراً ومشيئة الله تريد أمراً آخر هو صلاح وخير الإنسانية. وامتد الصراع بين الإسلام وأعدائه واحد وعشرين عاماً إلى أن أذن الله بفتح مكة عام ثمانية للهجرة، فساد الإسلام

(11) الأربعين النووية، حديث رقم 23، ص35.

(12) ابن هشام (ت: 213هـ)، السيرة النبوية، ج1، القاهرة، 1955، ص201.

الجزيرة بمبادئه النيّرة وضرب الحق بجرانه. ولم تستطع قوى الردة أن تزعزع دولة العدل التي شيّدها الرّسول ﷺ بفضل تمسّك الصحابة بتجربة الإسلام العظيم، وتشدّدهم في مواصلة الدرب الذي بدأوه مع معلّمهم وقائدهم رسول الله ﷺ[13].

تولى أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه الخلافة في ظروف بالغة الخطورة. تمكّن خلالها أن يتغلّب على المصاعب التي واجهته الواحدة تلو الأخرى بنفسية المؤمن الصابر، كما عبّرت السيدة عائشة عن حزمه وشديد عزيمته بأن الذي نزل بأبي بكر رضي الله عنه من خطوب لو أنزلت على الجبال لهاضها[14].

وثمة أخبار تناقلتها ألسن الرواة تدلل على ديمقراطية مثالية لم تعهدها تجارب الأمم بأي حال من الأحوال، تلك الديمقراطية التي شادها الإسلام ورفع بنيانها الخلفاء الراشدون من بعد فترة التأسيس التي وضع لبناتها الرّسول الكريم ﷺ وعجزت الأنظمة الحديثة في قرننا هذا على الرغم مما تدعيه عن الإتيان بنموذج مماثل له.

بويع أبو بكر الصدّيق رضي الله عنه في أوضاع حرجة وامتنع نفر من الصحابة عن مبايعته، بيد أنه لم يفرض عليهم بيعته أو يكرههم على الاعتراف به خليفة وإنما تركهم وهواهم واختيارهم دون تعنيف أو جبر وضغوط، ذلك لأن القرآن الكريم أكّد مفهوم الديمقراطية الحقّة البعيدة عن الزيف بقوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[15]. وبناء عليه فإن هؤلاء الصحابة سرعان ما راجعوا أنفسهم وانضموا إلى جماعة المسلمين في مبايعة الخليفة الراشدي الأول[16].

وهناك موقف اختص به أبو بكر الصدّيق، وقد تمثّل في عظيم شعوره

---

(13) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص230.

(14) السيوطي: (ت: 911هـ)، تاريخ الخلفاء، ت: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة، 1952، ص27.

(15) سورة البقرة، آية: 256.

(16) الطبري، نفس المصدر السابق، ج3، ص246.

بالمسؤولية الدينية الملقاة على عاتقه، وقد امتاز هذا الموقف بالصرامة والحزم والثبات، ويكمن في مواجهته لموقف المرتدين. وكان هذا الخليفة المسلم يردد أمام مرأى المسلمين: «والله لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه. فهم يفرقون بين الصَّلاة والزَّكاة، والله لم يفرّق بينهما»[17]. وقد تحقق الصحابة من صدق موقف خليفتهم الذي يصبّ بالتالي في مصلحة دينهم الحنيف ودولتهم الفتية فوضعوا جل إمكاناتهم في القضاء على حركة الردّة.

ويطالعنا تاريخ هذا الخليفة بموقف يستحق الإعجاب، وهو ماش على رجليه مودّعاً ومسايراً لجيش الجهاد وقائده أُسامة بن زيد الذي كان راكباً دابته، وشاعراً بالحرج أمام إصرار الخليفة في مسايرة الجيش، وهو ماش توخياً لأجر الله أمام أنظار الجيش الذي يضم خيرة صحابة رسول الله ﷺ[18]. وتشاء الأقدار في عهد الخليفة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أن تقدّم لنا صورة للتواضع والأخلاق السامية في ممارسة الحكم، ويتمثّل ذلك في ظروف معركة القادسية في جبهة العراق، والخليفة عمر يترقب أنباء المعركة بلهفة شديدة، لأن أموراً كثيرة ومصائر تعتمد على نتائجها. وكان الخليفة عمر يضيق به المقام في المدينة فيضطر للخروج ماشياً أميالاً بعيداً عن المدينة متنسماً أخبار جبهة العراق الملتهبة. وذات يوم لاح راكب من جبهة العراق، وإذا به رسول القائد الصحابي سعد بن أَبي وقاص، رضي الله عنه، مبشّراً الخليفة عمر بالنصر والفتح، غير أن هذا الرّسول لم يكن قد تعرّف على الخليفة من قبل، والخليفة يستعجله بالأسئلة حول أنباء القادسية وما آلت إليه الأمور هناك. ودخل الرجلان المدينة والرّسول لا يعرف أن الرجل الذي يسايره وهو مسرع هو الخليفة عينه، بيد أنه تحقّق من ذلك عندما بدأ الناس يسلّمون على عمر بن الخطّاب بإمرة المؤمنين، عندها

---

(17) نفس المصدر، ج3، ص244.

ينظر: ابن قتيبة الدينوري: (ت: 276هـ)، كتاب الإمامة والسياسة المنسوب إليه، ج1، القاهرة، 1937، ص20.

وكذلك ينظر: البلاذري: (ت: 279هـ)، فتوح البلدان، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1978، ص103.

(18) الطبري، المصدر السابق، ج3، ص226.

استحيا الرّسول من تصرّفه إزاء الخليفة المتواضع، حيث بادر الخليفة بقوله حتى يستر حراجة موقفه: «سبحان الله يا أمير المؤمنين، ألا أعلمتني؟» إلاّ أن الخليفة المتلهف لسماع أخبار انتصارات المسلمين كان في شغل عن مظاهر الأبهة الخداعة وعن زخرف الحياة الزائل، أجاب الرسول: «لا عليك» متناولاً كتاب الفتح والبشارة وقرأه على الناس(19).

وليس أدل من الشعور بالمسؤولية تجاه وحدة المسلمين الدينية من ذلك العمل الكبير الذي حقّقه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما عندما ادلهمت الخطوب بالمسلمين في حروب الردّة، وتقديمهم التضحيات الكبيرة من أجل إعادة توحيد الدولة العربية الإسلامية، عندها وجد الصحابيان الجليلان أن عملية جمع القرآن أمر ضروري، تلك العملية التي تبنّاها بشكل رسمي الخليفة عثمان بن عفّان رضي الله عنه، وأنقذ المسلمين من غائلة الاختلاف في القراءات، حيث اعتمدت نسخة واحدة متفق عليها من لدن الصحابة، وأرسلت نسخ من مثلها إلى الأمصار(20).

وجاءت حروب التحرير وتوسعت رقعة الدولة العربية الإسلامية شرقاً وغرباً. وأصبح للعرب المسلمين ثغور بحرية في بلاد الشام ومصر وشمال إفريقيا. وكان لا بد من حمايتها من اعتداءات الروم المتربصين بالمسلمين، لا سيما أن الروم يمتلكون قواعد بحرية في جزائر البحر المتوسط. هناك أراد والي الشام معاوية بن أبي سفيان القيام بحملات بحرية بقصد فتح الجزائر التي تشكّل خطراً على ممتلكات الدولة العربية، فطلب الإذن من الخليفة عمر بركوب البحر. وانطلاقاً من مسؤوليته بوصفه خليفة للمسلمين طلب معلومات حول ركوب البحر من والٍ آخر هو عمرو بن العاص، الذي صوّر للخليفة عمر مخاطر البحر، الأمر الذي جعل الخليفة عمر يرفض بشكل قاطع طلب معاوية

---

(19) أبو حنيفة الدينوري: (ت: 282هـ)، الأخبار الطوال، ت: عبد المنعم عامر، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1960، ص124.

(20) اليعقوبي، (ت: 292هـ)، كتاب التاريخ، ج2، دار صادر، بيروت، 1961، ص135. السيوطي، المصدر السابق، ص77.

بركوب البحر. وقد يفسّر تحذير والي مصر للخليفة الراشد أنّه من باب المنافسة الشخصية، حتى لا يكسب والي الشام مجداً بعمله المرتقب، إلاّ أن واقع الأشياء تؤكّد أن الخليفة عمر كان يهمه سلامة الرعية، ولم يكن يروم المجد الشخصي على حساب المسلمين[21]. وبتولي عثمان بن عفّان الخلافة أعاد معاوية بن أَبي سفيان طلبه في ركوب البحر، بيد أن الخليفة عثمان كان متحفظاً إزاء طلب والي الشام، وأمام إلحاحه اشترط أن يصطحب قواد المسلمين بما فيهم معاوية زوجاتهم حتى لا يغامروا بأرواح المسلمين، وجاء ذلك الشرط من جانب الخليفة عثمان إحساساً منه بمسؤوليته إزاء المقاتلين المسلمين[22].

وتمدنا مصادرنا بأخبار طريفة حول تفقد الخلفاء الراشدين لأحوال الرعية. فقد كان من عادة الخليفة عمر التجوال ليلاً ونهاراً لتعرّف أحوال رعيته وكان يلمس بنفسه هموم الناس ويشرع بمعالجتها، الأمر الذي جعل الخليفة عمر يتحسس مشكلات الرعية أكثر من الوسطاء والعيون الذين حرص الخلفاء الأمويون والعباسيون على بثّهم بين الناس لنقل أخبارهم. وتلك ميزة الحكم الراشدي الذي يتسم بالصبغة الجمهورية[23]. واتبع الخليفة علي رضي الله عنه ذات الأسلوب المتبع في عهد الخليفة عمر، وكان يمشي في الأسواق ويراقب عمليات البيع والشراء، متفقداً أحوال الرعية بنفسه، على الرغم من المشاغل التي أثقلت كاهله[24]. وكان في نية الخليفة عمر رضي الله عنه أن يقيم شهرين في كل مصر من الأمصار، حيث تعرض له مشكلات الرعية، ويسهم في حلّها، لا سيما أنه كان دائم الترداد لقوله: «لو ضاع بعير في شاطىء الفرات لخفت أن يسألني الله عنه»[25]. وهذا حسّ مرهف في النظر إلى الخلافة بأنّها مسؤولية ثقيلة

---

(21) البلاذري، المصدر السابق، ص157.

(22) البلاذري، المصدر السابق، ص135/ 136.

(23) إبراهيم بيضون، ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري، دار النهضة العربية، بيروت، 1979، ص148 وما بعدها.
ينظر: الطبري، المصدر السابق، ج4، ص205.

(24) الطبري، المصدر السابق، ج5، ص156 وما يليها.

(25) نفس المصدر السابق، ج4، ص203.

تجاه ربّه والرعية. وكان الخليفة عمر يوصي عمّاله بأن لا يجعلوا بينهم وبين الرعية أبواباً حتى لا يكون ذلك حاجزاً يصد عنهم الرعية، ذلك لأن وجودهم هو في الأساس لخدمة الرعية، وعليه فإن وجودهم هو لقضاء حوائج الناس وحل مشكلاتهم. وكان عمر يكره من عمّاله التعالي على الرعية، أو أن يذل الناس بمعاملة الولاة فكان يقول: «إني لم أرسل عمالي عليكم ليظلموكم أو يضربوا أبشاركم وإنما أرسلتهم ليعلموكم دينكم ويقسموا فيئكم بينكم»[26].

وعندما سأله أحد ولاته حول تطبيق العدالة بشأن الوالي الذي يتجاوز على رعيته قال عمر: «أجل وما لي لا أفعل وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه»[27].

ولم يستثن عمر من قصاصه ابنه، وهو فلذة كبده توخياً للعدل بين الناس من دون استثناء أو تمييز فحسب، وإنما لكي لا يفقد الحاكم محبة واحترام رعيته. وقد أصرّ الخليفة عمر رضي الله عنه على تطبيق العقوبة بحق جبلة بن الأيهم الغساني على الرغم من مكانته وعلو منزلته السياسية والاجتماعية، ذلك لأن الناس كلهم سواء في القِيَم الدينية حسب رأي الخليفة العادل عمر، وهو الأمر الذي استاء منه الزعيم الغسّاني، وفضّل اللجوء لقيصر الروم على البقاء في رحاب عدالة الإسلام وخليفة المسلمين عمر رضي الله عنه[28].

إن الخليفة عمر رضي الله عنه كان لا يتحرّج من محاسبة عمّاله إذا ما ورد إليه خبر عن ازدياد ثروتهم الشخصية. فكان أول خليفة قد سنّ مبدأ المقاسمة أو المشاطرة لأموال الولاة، كما فعل ذلك مع والي مصر عمرو بن العاص، ووالي البحرين أبي هريرة وغيرهم[29].

ومن جهته فإن الخليفة علياً كان شديداً في مراقبة عماله وفي محاسبتهم،

---

(26) نفسه، ج4، ص204.

(27) نفس المصدر والصفحة.

(28) البلاذري، فتوح البلدان، ص142.

وعن موقفه من ابنه ينظر: القاضي أبو بكر بن العربي (ت: 543هـ)، العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1975، ص93 وما يليها.

(29) اليعقوبي، المصدر السابق، ج2، ص157.

ولو كلّفه ذلك نفورهم منه وابتعادهم من صفّه، كما فعل مع الأشعث بن قيس الكندي الذي كان عاملاً على أذربيجان، أو مع ابن عمه عبد اللّه بن عباس أو مع مصقلة بن هبيرة[30].

وأصبح المثل السائر في توفر العدالة، وسريان حكمها بين الناس في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقول الناس للولاة من بعد انتهاء عهد الخلفاء الراشدين: «الدرة عمر أهيب من سيفكم»[31]. وإن دلالات هذا القول الجامع كافية لفهم روح العصر الذي عاشت فيه الرعية وهي تنعم بالأمان والعدل والمساواة بدون إكراه أو لجوء إلى لغة السيف والقوة.

الخاتمة

كان الخليفة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه غالباً ما يردد بأن الخليفة أبا بكر الصدِّيق رضي الله عنه قد أتعب من بعده، ويقصد بذلك شدته في الحق واتباع مبادىء الإسلام والحرص في تطبيقها. وحاول الخليفة الراشد الثاني جهده أن يكون صورة لذلك الحاكم الإسلامي الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم، وأن يكون تطبيق العدل قسطاساً بين الناس من دون محاباة ولا تمييز. فكان الإسلام في عهده حصناً يدخل إليه الناس ولا يخرجون منه كما عبّر عنه أحد الصحابة الكرام. وكم من مرة اعترضت الخليفة رعيته في مواقف شتى، فكان يصوب رأي الرعية لما فيه خير عامة الناس، دون أن يتحرج، مادام أن ذلك يصب في مصلحة المسلمين ولو على حساب هيبته السياسية. . فكان رده ذات مرة على اعتراض امرأة بشأن المهور: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»[32] وقد أثبت خليفة المسلمين عمر في تلك المواقف شجاعة وتفانياً لصالح الرعية، وديمقراطية عجزت الديمقراطيات الحديثة أن تأتي ببعضها. وحري بخلفاء محمّد ﷺ أن يتبعوا سيرته العطرة ويتخذوه مثلاً يحتذى وقد سمعوه ذات مرة

---

(30) اليعقوبي، المصدر السابق، ج2، ص200 وما يليها.

(31) طه حسين، الشيخان، دار المعارف، القاهرة، 1978، ص154.

(32) السيد عبد الحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية المسمى بالتراتيب الإدارية، ج2، دار الكتب العربية، بيروت، بلا. ت، ص327.

من منبره وهو يقول: **«لو أن فاطمة بنت محمّد سرقت لقطعت يدها»**[33]. فبهذه السياسات والأساليب الإنسانية كان مبدأ العدل والمساواة يطبق في دولة الإسلام فليس هناك فرق بين أسرة الحاكم والرعية أمام الله. وعلى هذا المنوال عاشت الرعية في زمن الخلفاء الراشدين في طمأنينة وعافية، فقد كان المسلمون يصلّون وراء خلفائهم وولاتهم، وكانوا لا يتحرجون في رفع شكواهم، فإن لم يجدوا رداً سعوا إلى الخليفة فرفع عنهم الحيف، كما فعلت تلك المرأة من مصر عندما قصدت الخليفة عمر رضي الله عنه، فأنصفها، وعادت بكتاب منه لواليه عمرو بن العاص، فسلمته إياه ففضه وقرأه أمام الملأ ووضعه على رأسه علامةً على الطاعة للعدل وإحقاق الحق. وليست الطاعة من أجل سريان الظلم وبناء أعمدة الجور[34]. وليس أدل على العدل من تلك الكلمة التي فاه بها الخليفة عمر رضي الله عنه محتجاً على أحد ولاته لأنه أساء السيرة في الرعية بقوله: «متى استعبدتم الناس وولدتهم أمهاتهم أحراراً»[35]. تلك الصرخة المدوية التي أطلقها الخليفة العادل عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وقد وجدت أختها على لسان الخليفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يوصي الولاة بالرفق بالرعية بدعوته لها بالانعتاق من الظلم بقوله: «لا تكن عبداً لغيرك»[36].

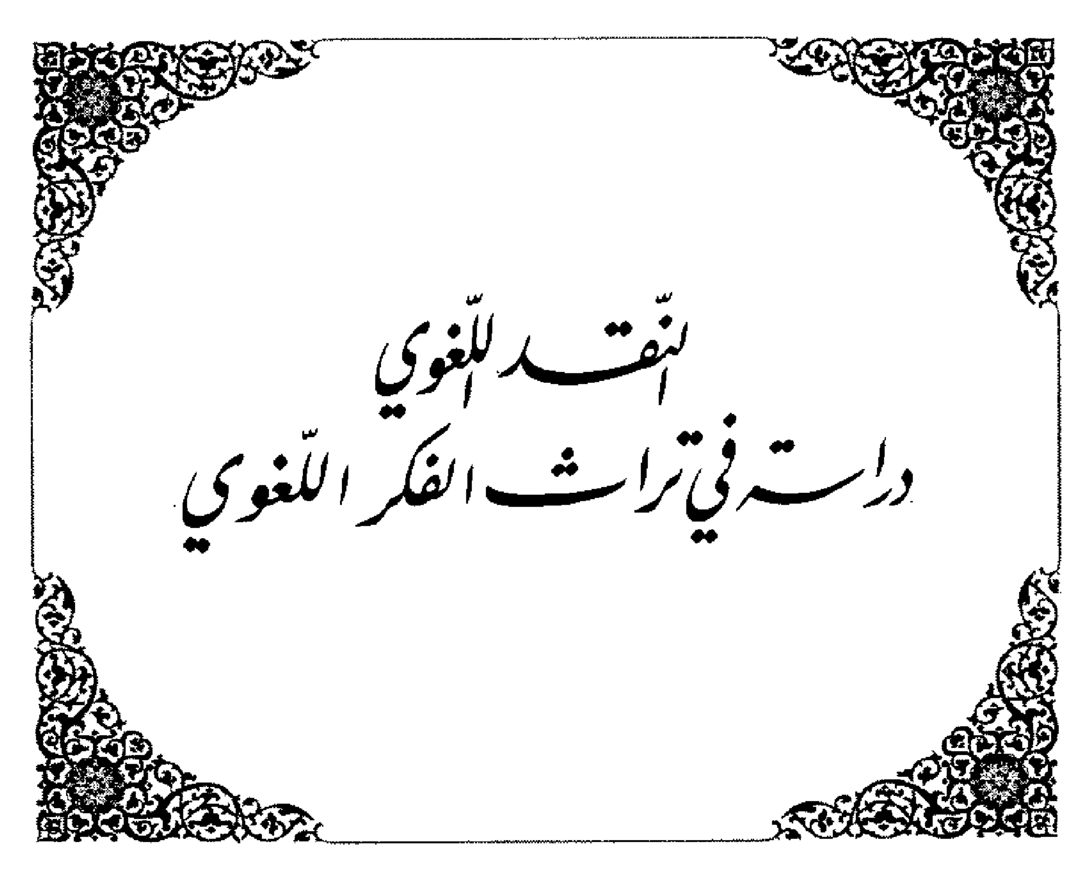
---

(33) جامع الترمذي، مطبعة بولاق، القاهرة، 1954، ص360.

(34) الطبري، المصدر السابق، ج4، ص205.

(35) وكيع، تاريخ القضاة، ج1، ص108.

(36) نهج البلاغة، المصدر السابق، ج2، ص95.



النّقد اللّغوي
دراسة في تراث الفكر اللّغوي

الدكتور: عبدالفتّاح أحمد أبو زايدة
جامعة الفاتح - كلّيّة اللّغات

مقـدّمــة

لا تنفصل اللغة عن حياة الإنسان، فبها يتعامل ويعيش يومه، ويكتب ويعبر عن رأيه وعاطفته وموقفه، ومن هذه الحيثيات وغيرها المتعلّقة باللغة، أخذت اهتماماً واسعاً من العلماء الذين تخصصوا في ميدان اللغة بدروبها المتعددة.

وقام النقد اللغوي بدوره في إثراء اللغة وعلمها، ولم يكن هذا الاهتمام بعيداً عن اللغة العربية، التي حظيت بالدراسات الثريّة والمثرية، ومن شأن البحوث التي تدور حول علم اللغة وفقهها أن تساهم إلى حد كبير في تكامل

ملامح الشخصية الحضارية التي نطمح إليها، والتي تنسجم مع روح العصر.

وقد أثر النقد اللغوي في تعدد الدراسات حول اللغة تأثيراً حسناً، وحظي ميدان النقد بألوان من الآراء التي أسهم فيها الكتّاب والعلماء، وقدّموا مشاركاتهم الفاعلة التي دفعت إلى مزيد من الحركة في حياتنا اللغوية.

والنقد اللغوي في تراثنا تجربة حيوية لما لها من أهمية في تعميق المفاهيم اللغوية، والحث على السعي في طريق البحوث الجادة التي تكشف عن قوة هذه اللغة وأسرار خلودها.

ولا يخفى أن هذه التجربة تجسّد جزءاً مهماً من الحياة العقلية عبر مرحلة حضارية لها شأنها وتأثيرها في نمو المعرفة اللغوية، والتقدم بالجديد في البحث والإبداع، ومن هذه الأهمية كان بحثنا حول النقد اللغوي في تراثنا.

جمع اللغة وتأصيل المعرفة:

اتجه علماء اللغة إلى الاهتمام بالبحث عن الكلمة، من حيث أصولها وصحّتها ومعناها، وهي شروط تأصّلت عليها جهود اللغويين، فالكلمة ترجع إلى أصل جاءت منه، أو شيء أُطلقت عليه واعتمدها اللسان العربي، أو جعلها أصلاً لما يمكن أن يتفرّع عنها من المفردات، كما ينبغي أن تكون صحيحة الورود في كلام العرب، أو يقبلها السياق العربي فلا ينبو عنها الذوق السليم للغة.

ونظراً لهذا التأصيل توافدت إلى المصطلح اللغوي مصطلحات مثل الدخيل والمولّد والمعرّب، وما كانت هذه المصطلحات إلاّ لأن ما تنطبق عليه لم يكن محصوراً في كلام العرب الأصلي الذي قام اللغويون والرواة على جمعه وتصنيفه، ولا يفوتنا القول هنا بأن استيعاب اللغة العربية ألفاظاً من غيرها يدل على حيوية هذه اللغة التي يقترن فيها اللفظ بالمعنى، فللكلمة معنى في نفسها أو مع غيرها، وعلى هذه الأُسس نشأت نظريات اللغة، وقام المتخصصون فيها يبحثون كُلاًّ في مجاله.

ومن هذه الأهمية البالغة للغة انطلق العلماء يجمعونها من مظانها

المختلفة، يرتحلون ويتسعون في البحث، يسمعون من الأعراب في البوادي، لأنهم ما زالوا في رأي علماء اللغة محتفظين بسلامة ما ورد عن العرب من كلام، يعتمدون في ذلك على الحفظ والرواية وتدوين ما أمكن، يقارنون بين اللهجات من ناحية، ويدققون في دلالة الكلمة من ناحية أخرى، ومعناها في مكان، ومدى اتفاق المعنى في مكان آخر.

وما إن أطل العصر العباسي حتى برز النشاط في ميدان اللغة بشكل واضح، فشهد ذلك العصر كثرة العلماء، وتزايد عدد الحفّاظ والنُّسّاخ. وكثرة النسّاخ تعني الكثير في تلك المرحلة. وحسبنا القول إن ظاهرة النسخ «الكتابة» تعطي الإشارة البيّنة على النشاط العلمي في مجال اللغة، فقد «أخذ العرب يجدّون في جمع تراثهم الروحي، وكان من الطبيعي أن ينصرف أول جهدهم إلى المحافظة على لغتهم من العجمة التي أخذت تتسرب إليها بعد الفتوحات، وعلى سلامة تلك اللغة يتوقف فهمهم لمصادر دينهم وهو أعزّ ما يملكون»[1].

ولأن هذا الجهد المبذول يستحق المحافظة عليه، كان لا بد من تدوين ما يجمع، وربما كان العالم اللغوي يسعى الأيام العديدة ولا يرجع أحياناً إلاّ بأقل مما كان يظن أو يتوقع، ومن هنا نوّهنا في بداية حديثنا بأهمية ظاهرة النسخ، ثم يعرض ما يسمعه على علماء آخرين، ويقدّمه لطلاّب يدرّسهم، وكثيراً ما تبحث مسائل اللغة عبر المناقشات التي كانت تدور بين العلماء، وتتم المقارنة في الألفاظ والمعاني، ويكون إبداء الرأي في هذا كله نتيجة موضوعية توحي بالاهتمام الملحوظ الذي يتبينه الدارس اليوم وهو يبحث في جهود علمائنا.

وعندما نتطرق إلى ما كان يدور من مناقشات بين العلماء، فإننا نعني بذلك أن هناك تحولاً إلى دائرة التفكير العقلي الموضوعي التي أخذت تتسع شيئاً فشيئاً تحت عوامل تطور المجتمع المختلفة، ومن ثم تحظى اللغة نفسها بشيء من هذا التطور، وهذا يعني بالضرورة حدوث تطور في منهجية التفكير التي تأخذ على عاتقها الاهتمام باللغة، ليكون تناول القضايا المتعلّقة بها تناولاً علمياً.

---

(1) د. محمّد مندور: النقد المنهجي عند العرب ـ ص70.

وقد قامت أنماط من النقد اللغوي على أيدي العلماء الذين تعمّقوا في أصول اللغة وعلومها، وأخذ النقد في الوقت نفسه يتطور مع طول الدراسة وكثرة الحوار، ومن هذه الأنماط «أن النقد عند اللغويين كان يقوم على المزاج والاستعداد والثقافة، وكانت الخصومة في الشعر وفي الشعراء حادّة، لا تلقي القول إلقاء، بل تدعمه بالدليل، ومن هنا عمق البحث في خصائص الشعراء، وعمق البحث في ضروب القول»[2].

وشرع العلماء يدرسون النصوص مركزين في ذلك على الألفاظ وما تمتاز به، ومدى شيوعها وانتشارها أو انحصارها في منطقة معينة، أو جريانها على لسان قبيلة ما دون أخرى، ومن ثم كان الحرص على معالجة القضايا اللغوية من خلال النص المروي عن العرب في أصوله، وإذا اختلط الأمر يكون للتمحيص دوره في المعرفة بالأصول، ومن هنا كان الاهتمام بقضية وضع النصوص وانتحالها، وهل هي موضع شك في نسبتها وأصولها.

وقد أدّى هذا الاهتمام برواية النص إلى وضع الأصول النظرية والتطبيقية، إدراكاً لأهمية هذا التأصيل في معرفة اللغة ودراستها بما يتلاءم مع طبيعتها وخصائصها المعروفة.

ومما دعا إلى هذا الاهتمام اتساع دائرة الناطقين باللغة العربية وما يمكن أن يداخلها من تغيير وتبديل، وخاصة عندما «تمّ الفتح الإسلامي واستقرت أصول الدولة الإسلامية، وانتشر العرب في الأقطار المفتوحة، واتسعت معهم رقعة اللغة العربية، وانسحب ظلها على كثير من البلدان، فكان لانتشارها في تلك البقاع الواسعة أكبر الأثر في تطور الدراسات اللغوية والنقدية»[3]، التي من شأنها أن تساهم إلى حد كبير في تأصيل اللغة وتطويرها.

وحول تطور الفكر المعرفي للغة، يحضرنا موقف عبيد اللّه بن طاهر وهو يحدث ابنه أبا العبّاس محمّداً، قال: «حضرت مجلس أخي محمّد بن

---

(2) طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي ـ ص60.

(3) د. محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد الأدبي ـ ص151.

عبد اللّه بن طاهر، وحضره أَبو العباس ثعلب والمبرد، فقال لي أخي محمّد: قد حضر هذان الشيخان، فليتناظرا، قال: فتناظرا في شيء من علم النحو مما أعرفه، فكنت أشركهما فيه إلى أن دقّقا، فلم أفهم، ثم عدت إليه، فلم أعرف ما المجلس، فسألني، فقلت: إنهما تكلما فيما أعرف، فشركتهما، ثم دققا فلم أعرف ما قالا، ولا والله يا سيدي، ما يعرف أعلمهما إلاّ من هو أعلم منهما، ولست ذلك الرجل، فقال لي: يا أخي أحسنت والله، هذا أحسن، يعني اعترافه بذلك»[4].

لقد سرى الحوار إلى مجال اللغة، وهو حوار يقوم على المعرفة الدقيقة بأصولها وأسرارها، وهذا نتيجة موضوعية تمخضت عن الاهتمام بقضايا اللغة، ومن ثم حرص العلماء على التزود بما يعينهم على خوض غمارها حتى يكون لهم دور بارز في النقاش الذي يجري في رحاب اللغة، وما يتعلّق بها، والمثال الذي عرضناه يقف شاهداً على ما نقول.

والمعرفة الدقيقة باللغة وخصائصها أصبحت تشدّ الدارسين إلى هذا الميدان العلمي، وأضحى الباحث اللغوي يشعر شعوراً أكيداً بأهمية الدرس اللغوي، فيكثر من القراءة ويحسن الاستماع مُعدّاً نفسه للعطاء.

وانطلاقاً من هذه الأهمية التي تجمعت فيها جهود طلائع العلماء، ثم استحكمت قوتها بعد ذلك، أخذ الدارسون يفتشون ويبحثون ويسجّلون ويتحاورون، ونتجت عن ذلك آراء كانت أسساً للتنظير اللغوي، «واستهلت مرحلة النقد اللغوي بالنظر والتأمّل والمراجعة، ومن ثم أمكن التعرّف إلى الخصائص والقواعد والحدود لضبط اللغة وقياسها، وتنقية ما جمع منها مما شابَهُ من أخلاط، وفهم ما جاء من ألفاظها عن طريق الشرح، ووضع المعاجم لتحديد المدلول»[5]، وهو نشاط كان نتيجة لطبيعة المرحلة العقلية والفكرية.

---

(4) ياقوت الحموي: معجم الأدباء. مجلد 3، جزء: 5 ـ ص137.

(5) د. محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد الأدبي ـ ص158.

في أصول النقد اللغوي:

بعد تلك الجهود التي بُذلت لجمع اللغة، أصبح الميدان مفتوحاً إلى الكتابة والتأليف فيها، فقام العلماء يتحدّثون عن قضايا اللغة، ويصنفونها في أبواب، مما روي عن العرب، أو صحّ من الرواية، وذاك في تفسير الألفاظ ودلالتها، وتطلب هذا الأمر فيما تطلّب وضع معاجم تبحث في أصول الكلمة، وما يتفرّع منها أو يمت لها بصلة.

وكان من بين الأهداف من وراء ذلك النشاط محاولة القيام بالتنظير لعلم اللغة، وليس من الغريب القول بأن هذا العمل يتطلّب قدراً كبيراً من الجهد، وقدراً أكبر من المعرفة التي من شأنها أن تسعف الباحث حتى يؤدي الدور العلمي الذي أعد نفسه له، ونذر جهده للوفاء به، لأنه عندما ينهي عمله لن يكون ما أنتجه من بحث وما توصل إليه من نتائج ملكه وحده، بل سوف يكون بين أيدي الآخرين للدراسة والتحليل والنقد، وإذا وضع هذا الأمر في حسبانه فلسوف يكون له حافزاً يدفعه إلى مزيد من التدقيق والتمحيص.

ولأنه أمام بحث يتعلّق باللغة فإن الاهتمام بالكتابة من حيث صحة تراكيبها ودقة أساليبها سيأخذ مداه بعيداً، وإذا كان الخطأ في أي بحث بعيداً عن مجال اللغة يحسب مرة واحدة، فإنه في هذا المجال يحسب مرتين.

وقد ظهر حرص العلماء على تتبع الأخطاء لتجاوزها بشكل واضح، فهم لا يتهاونون في الخطأ، ولا يهادنون من يقع فيه، فهذه لغة ما ينبغي أن يقع فيها التهاون، يقول الخليل بن أحمد: «سمعت أيوب السجستاني يحدث بحديث فلحن فيه، فقال: أستغفر الله، يعني أنه عدّ اللحن ذنباً»[6].

فانظر إلى أي حد كان يحترز العالم من الخطأ، ومن باب أولى أن يسارع إلى تنبيه الكتّاب والأدباء إليه. وقد رأينا كيف استغفر السجستاني لخطئه اللغوي، وهذا الموقف وأمثاله يكشف عن ذلك الحرص البالغ الذي بلغ أقصى مداه آنذاك.

---

(6) معجم الأدباء: مجلد 1 ـ جزء 1 ـ ص79.

وعندما يحسب الكاتب عامة للخطأ حسابه، ويخشى من الوقوع فيه، ليس فقط على سمعته العلمية، وإنما على لغته أيضاً، فإننا نطمئن على سلامة لغتنا ونتوقع لها التطور، فاللغة إذا اعتراها الإهمال كثرت فيها الأخطاء، وتعثرت سبل تطويرها، ولا يتمكن الدارس من شق طريقه فيها بسهولة، ولا يخفى أن الاهتمام باللغة يؤدي إِلى الاهتمام بالعلوم الأخرى التي تتوسل باللغة تعبيراً وأسلوباً.

ومثل هذه الجهود حريّة بأن تدفع العلماء إِلى المناقشة والإكثار منها فيما يتعلّق بمسائل اللغة، بل إن الأمر تعدّى هذا الإطار إِلى المناظرات التي دارت بين العلماء، وهي تعطي في الوقت نفسه المؤشر الحقيقي إِلى التقدّم الذي حدث في علوم اللغة علاوة على التنافس الذي ظهر بين علمائها لتعميق المعرفة اللغوية وتوسيعها.

وهذا من شأنه أن يبيّن مواطن الخطأ التي لا ينبغي الوقوع فيها، بل يجب تجنّبها بعد معرفتها، ومن هذه المعرفة تقوم المفاضلة بين الألفاظ والعبارات، وأيّها أصح وأقوى.

وفي الموقف اللغوي الآتي طرافة تدل على اهتمام العلماء باللغة ودلالة الألفاظ فيها، وما ينبغي على الأديب من حرص عليها، قال الأصمعي: «قرأت على أبي عمرو بن العلاء شعر النابغة الذبياني، فلما بلغت قوله:

مقذوفةٍ بدخيس النَّحْضِ... البيت

قال لي: ما أضرّ عليه في ناقته ما وصف! فقلت له: وكيف؟ قال: لأن صريف الفحول من النشاط وصريف الإناث من الإعياء والضجر، كذا تكلمت العرب، فرآني بسكوتي مستزيداً»[7]. فقام النقد اللغوي هنا على معرفة الدلالة اللفظية في مكانها من التركيب اللغوي، ونسبتها إِلى ما تشير إليه.

ولأن النقد اللغوي كان في بداياته فإنه عمد إِلى الفهم والتفسير المادي للألفاظ، دون التوغل إِلى ما يمكن أن ترمز إليه الكلمة من دلالات متعددة،

---

(7) المرزباني: الموشح ـ ص51.

وكان يكفي التوقف عند المدلول الذهني القريب، وهذا المنهج في التفكير النقدي كان موضوعياً مع طبيعة المرحلة العلمية آنذاك، ولكنه في الوقت ذاته كان له تأثيره الذي لا ينكر في مواصلة طريق البحث، ومن ثم كان لعلماء اللغة الأوائل «أثر كبير في النقد العربي، وخاصة في أولى مراحله، ذلك أنهم قاموا على جمع اللغة والشعر وتدوينهما، وكانوا بحكم اتصالهم بالشعر والأخبار، وروايتهم للخطب والأمثال أقرب إلى تفهّم النصوص تفهماً فقهياً لغوياً، واستعانوا بهذه الخبرة اللغوية على نقد الشعر والخطب»[8].

وقد أسهم النقد اللغوي في تأصيل النقد الأدبي؛ لأنه يعتمد في جزء منه على ذلك النقد وأسسه، وليس هذا بغريب؛ لأن النص الأدبي ما هو إلاّ تراكيب لغوية بالدرجة الأولى، ومنها تنبع الدلالات والإشارات والرموز الظاهرة والباطنة.

وعندما يتزايد النشاط الفكري فإن البحث يسعى إلى طريق التهيئة الجيدة والملائمة الكفيلة بالتعبير الصحيح عن هذا النشاط عبر الأساليب اللغوية المتوافرة في اللغة، وما يمكن أن يجدّد فيها.

ومن شأن هذا التجديد في إطار اللغة أن يعمل على تشجيع العلماء لخوض ميدان البحث والحوار، الذي استوعب أفكارهم وآراءهم، وهو ما عمل بالتالي على فتح باب النقد اللغوي الذي كان له كبير الأثر في حضارتنا العلمية بوجه عام.

الدرس اللغوي في جهود علماء اللغة:

من البديهي القول إن عالم اللغة يعدّ من أكثر النّاس حفاظاً عليها، لا يرضى عن الخطأ فيها، بل يترصد الأخطاء حتى لا تتكرر، لأنه يريد للغة أن تكون صافية نقية بعيدة عن التشويه، وهو على هذا الأساس يمهد للدرس اللغوي حتى يكون منهج الطرح والتناول لمسائل اللغة واضحاً وصحيحاً.

(8) د. محمّد زغلول سلام: تاريخ النقد الأدبي ـ ص12 : 12.

وهذا المنهج في التفكير والموقف عمل على تزايد نشاط علماء اللغة ونقّادها، وحفزهم إلى المداومة على استذكارها ومراجعتها، ومن ثم شهد ميدان النقد اللغوي ألواناً من الأفكار والآراء تمثل بعضها فيما كان يحدث من مناظرات بين العلماء.

ومما يروى في هذا الباب ما حدث بين الأصمعي وابن الأعرابي، وكانت بينهما مغالبة، قال ابن الأعرابي: «دخلت على سعيد بن مسلم وعنده الأصمعي ينشده قصيدة للعجاج، حتى انتهى إلى قوله:

فإن تبدلت بآدى آدا لم يك ينآد فأمسي انآدا

فقد أراني أصل القعادا.

فقال له: ما معنى القعادا؟ فقال: النساء، قلت: هذا خطأ، إنما يقال في جمع النساء قواعد، قال الله عز وجل: ﴿وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[9]، ويقال في جمع الرجال القعاد، كما يقال: راكب وركّاب، وضارب وضرّاب، فانقطع»[10].

وعلى الرغم مما يمكن قوله في حدة العلماء وتنافسهم، إلاً أن الحوار الذي كان يقوم بينهم قد أسس للنقد اللغوي ودرسه، ويظل هدف خدمة اللغة أول ما يصبو إليه العلماء، وبيان الخطأ من الصواب أساس في درس اللغة، وظاهرة أكيدة تبين الحرص على اللغة.

وأما ما يكون في نفوس المتحاورين من محاولة السبق والغلبة فهو أمر لا ينكر، فليس هناك من محاور أو مناظر إلاً ويحب أن تكون له الغلبة في الحجّة، وربما يتحول الموقف أحياناً إلى شيء من الحدّة، كما حدث في الموقف الآتي الذي يتحدث عنه ثعلب قائلاً: «كنت يوماً عند ابن السكّيت فسألني عن شيء فصحت ـ وكان ثعلب شديد الحدّة ـ قال: فقال لي: لا تصِحْ، فوالله ما سألتك إلاّ مستفهماً»[11].

---

(9) سورة النور، الآية: 60.

(10) السيوطي: الأشباه والنظائر. ج3 ـ ص92.

(11) معجم الأدباء ـ مجلد 3 ـ جزء 5 ـ ص128.

ولم يحدث هذا الموقف من ثعلب إلاّ لأنه توقع أن يكون السؤال امتحاناً وليس طلباً للمعرفة، ولعل في ذلك ما يومىء إلى ما كان يشوب جو المناظرات اللغوية من حدة وغضب.

وعلى أية حال، فقد أخذ الدرس اللغوي يتحقق في مجالس العلماء، وبدأت مناهجه تتضح، فالعالم يقف عند الشاهد، ويحلل فيه ما يراه مناسباً، ولا يمر عنه مروراً سريعاً، ولم يعد الأمر يتوقف عند حدود القبول أو الرفض دون الأخذ بالأسباب، وهو ما ترك أثراً حسناً في ميدان اللغة، وهذا يؤدي إلى القول بأن عالم اللغة أصبح يجدد استعداده في كل مرة تعرض فيها القضايا اللغوية ومسائلها.

وقد تجلّت مواقف العلماء في البحث الجاد حول المعاني التي تحملها الألفاظ والعبارات، وأصبح النص محور النقاش والعرض، وتشهد على ذلك المجالس التي كانت تنعقد في أمكنة مختلفة ومنها قصور الخلفاء في العصر العباسي التي «اكتظت باللغويين من مثل الكسائي والأصمعي، فكان لا بد للشعراء أن يروقوهم حتى ينالوا استحسانهم، ويرى ذلك الخلفاء منهم، فيجزلوا لهم في العطاء، وبذلك أصبح اللغويون سدنة الشعر في هذا العصر وحرّاسه»[12].

وفي هذا الجو العقلي المفعم بروح العلم والتدافع نحو طلبه ودرسه تبرز المفاضلة بين العلماء، وفي مجالس الخلفاء يكون للجانب العلمي في مجال اللغة نصيبه المفروض، وقد روى أحد المتحدثين في العصر العباسي ممن كانوا يداومون على حضور مجالس العلم وهو «النضر بن شميل» قائلاً: «دخلت على المأمون، فأخذ بنا في الحديث في ذكر النساء، فقال المأمون: حدَّثني هُشَيْم بن بشير عن مجالد عن الشعبي عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ: «**أيما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سَداداً من عوز**» قلت: يا أمير المؤمنين، صدق هُشَيْم، حدَّثنا عوف بن أَبي جميلة، قال: قال أمير المؤمنين

---

(12) د. شوقي ضيف: العصر العبّاسي الأول ـ ص139.

علي بن أَبي طالب ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«أيّما رجل تزوج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سِداداً من عوز»**، قال: فاستوى جالساً، ثم قال: يا نضر! كيف قلت سِداداً بالكسر ولم تقل سَداداً، ما الفرق بينهما؟ قلت: يا أمير المؤمنين: السَّداد القصد في الدين والسبيل والطريق، والسِّداد للثُّلمة، وكل ما سددت فهو سِداد بالكسر، قال: وفي العرب من يقول ذلك؟ قلت: نعم. هذا العرجي يقول:

أضاعوني وأيَّ فتى أضاعوا   ليوم كريهة وسِدادِ ثَغْرِ

فقال: قبّح الله اللحن، قلت يا أمير المؤمنين إنما لحن هشيْم، وكان هشيم لحّاناً، فاتبع أمير المؤمنين لفظه، وقد تتبع ألفاظ العلماء»[13].

وكما نرى فإن النقد اللغوي لم يعد منصبّاً على النص فقط، ولكن أصبح في الوقت نفسه موجهاً إلى العلماء، فكل عالم له ميزانه، وله مكانته العلمية التي يُعرف بها، ومن خلالهما تتكشف مميزاته العلمية من كفاءة وذكاء مقرونين بكثرة القراءة والاطلاع، وكل عالم يحرص على أن يكون رصيده العلمي كبيراً ليتمكن من المشاركة الإيجابية في النشاط الفكري والعلمي، ومن هنا تتعدد أساليب المعرفة التي تيسر سبل البحث والتأليف.

النحو العربي والفكر اللغوي:

نشطت جهود الرواة في ميدان جمع الأشعار، وتلازم مع تلك الجهود نشاط آخر يتكامل معها وهو ما يتعلق بأهل اللغة والنحو، فالرواة يجهدون في تقصّي الشواهد، واللغويون والنحاة يضعون القواعد والأصول، ويبنون على ما يصلهم من مضبوط الرواية، وذلك «في محاولة لضبط التراكيب اللغوية في القرآن وغيره، واستقل بهذا علم النحو، وحاول النحويون أن يسهموا في التفسير، فبرزت جهودهم إلى جوار جهود اللغويين»[14].

وأصبح من المعروف في تاريخ اللغة العربية ذلك الترابط بين النحو وعلم

(13) الزجاجي: مجالس العلماء ـ ص 197 ـ 198.

(14) محمّد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد الأدبي ـ ص33.

اللغة. ومحاولات العلماء المتكررة حققت آنذاك أفضل السُّبل في منهجية التأليف اللغوي والنحوي، وبرزت العلاقة وطيدة بين اللغة والنحو، ونستطيع أن نستدل على ذلك بما كان يجري من حوار بين العلماء، وفي هذا الصدد نورد ما قاله أَبو حاتم السجستاني: «كنت عند الأخفش سعيد بن مسعدة، وعنده التَّوَّزيّ، فقال التوزي: ما صنعت في كتاب المذكر والمؤنث يا أبا حاتم؟ قلت: قد جمعت منه شيئاً، قال: فما تقول في الفردوس؟ قلت: هو مذكر. قال: فإن الله تعالى قال: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[15]. قلت: ذهب إلى معنى الجنّة فأنّثه، كما قال تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[16]، فأنّث والمثل مذكر، لأنه ذهب إلى معنى الحسنات، كما قال الأعور بن البراء الكلابي:

وإنّ كـلابـاً هـذه عـشـر أبـطـنٍ وأنت بريء من قبائلها العشرِ

فأنّث والبطن مذكر ولاخلاف فيه، لأنه ذهب إلى القبيلة، فقال لي: يا غافل! الناس يقولون نسألك الفردوس الأعلى، قلت: يا نائم! هذه حجتي لأن الأعلى من صفات الذكران لأنه أفعل، ولو كان مؤنثاً لقال العُليا، كما قال الأكبر والكبرى، والأصغر والصغرى، فسكت خجلاً»[17].

عُرضت القضية كما رأينا عرضاً تطبيقياً، مدعمة بالأمثلة التي تتمخض عنها النتائج، فأخذ الحوار بهذا جانبه الموضوعي، ويستطيع المتتبع لهذا النشاط المنهجي في الفكر اللغوي والنحوي أن يتبين بوضوح ذلك التطور الحادث في مناهج التفكير اللغوي عند العرب، فشرع الانتقال يأخذ مجراه من النظرة الانطباعية المحدودة إلى وضع القواعد التي تحفظ للغة سلامتها، وتهيىء لها أجواء التطور، وذلك من جراء البحث عن الأسباب والعوامل، واللجوء إلى التعليل والتحليل.

ومما دار في هذا الميدان ووقف شاهداً على التطور المنهجي في الفكر

---

(15) سورة المؤمنون، آية: 11.

(16) سورة الأنعام، آية: 160.

(17) السيوطي: الأشباه والنظائر ج3 ـ ص71.

اللغوي، تلك المناظرة بين سيبويه والكسائي، جاء في الرواية أن الكسائي وسيبويه اجتمعا في بيت يحيى البرمكي... «فأقبل الكسائي على سيبويه، فقال: تسألني أو أسألك؟ قال: لا بل سلني أنت، فأقبل عليه الكسائي فقال: كيف تقول: كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنبور، فإذا هو هي أو فإذا هو إياها. فقال سيبويه: فإذا هو هي، ولا يجوز النصب، فقال له الكسائي: لحنت، ثم سأله عن مسائل من هذا النحو: خرجت فإذا عبد الله القائمَ أو القائمُ، فقال سيبويه في ذلك كله بالرفع دون النصب، وقال له الكسائي: ليس هذا كلام العرب، العرب ترفع ذلك كله وتنصبه، فرفع سيبويه قوله، فقال يحيى بن خالد: قد اختلفتما وأنتما رئيسا بلديكما، فمن ذا يحكم بينكما؟ فقال له الكسائي: هذه العرب ببابك قد اجتمعت من كل أوب، ووفدت عليك من كل صقع، وهم فصحاء الناس.... فأمر بإحضارهم.... فتابعوا الكسائي وقالوا بقوله... فاستكان سيبويه»[18].

وأياً ما كان من أمر هذه الرواية، فإنها تدل على حيوية الروح العلمية التي سادت آنذاك، وإذا طرحنا المغالبة جانباً، يبقى لنا الدليل على ذلك الاهتمام الذي أولاه العلماء لمسائل اللغة والنحو، وقد تنافسوا في هذا المضمار تنافساً بيِّناً، وتسابقوا للوصول إلى الحقائق والنتائج.

ومن هذا نستطيع القول إن العناية باللغة العربية بلغت مداها البعيد، وقد فرضت طبيعة العصر العلمية روحها على التفكير اللغوي، وهو ما أدى إلى استمرار النشاط وتزايده في التناول والتأليف، وهذا من شأنه أن يفتح الباب واسعاً على التجديد في اللغة وتطويرها.

من مظاهر التطور في الفكر اللغوي:

ما زلنا نتبيّن ونكشف عن جهود علماء العربية في ميدان اللغة، يدفعهم الحرص على بقائها قوية في التعبير الشفهي والكتابي، ونتج عن هذا الحرص المثابرة على التحصيل بأكبر درجة ممكنة، دفعت إليها ظاهرة الحوار والمناظرة،

(18) المرجع السابق ج3 ـ ص65 ـ 66.

وفي دائرة الحوار تبرز مسائل اللغة التي تخطر للعلماء أو تعرض لهم، وحظيت مسائل اللغة وقضاياها بالاهتمام الذي ما فتئنا نشهد آثاره، ومن الجلي أن اللغة عندما تظل محل الدراسة والبحث فإن هذا يعود عليها بالحيوية، ويكسبها المزيد من ألوان التعبير التي تتناسب وطبيعة العصر.

وفي إطار التطور الذي نتحدث عن مظاهره عاش فقه اللغة حياته تحت عناية العلماء وبحوثهم، وسعيهم الدائب نحو التعمّق في المفاهيم اللغوية والدلائل اللفظية، ولم يكن هذا الاهتمام قصراً على من عرفوا من علماء اللغة بل اتسعت الدائرة ليدخلها علماء آخرون، ومن ذلك «أن جاء عمرو بن عبيد إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال يا أبا عمرو: أيخلف الله وعده؟ قال: لا، قال: أفرأيت من وعده الله على عمل عقاباً أيخلف وعده فيه؟ فقال أبو عمرو: من العُجْمة أُتيتَ أبا عثمان، إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تعِدُ عاراً ولا خُلفاً، والله جلّ وعز إذا وعد وفى، وإذا أوعد ثم لم يفعل كان ذلك كرماً وتفضّلاً، وإنما الخلف أن تعدَ خيراً ثم لا تفعله، قال: فأوجدني هذا في كلام العرب، قال: نعم، أما سمعت قول الأول:

ولا يَرْهبُ ابن العم ما عشتُ صولتي ... ولا أختتي من صولة المتهدّد

وإنـي وإن أوعـدتـه أو وعـدتُـه ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وتُكلّم فهذه الآية: ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ أَن قَدۡ وَجَدۡنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّٗا فَهَلۡ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمۡ حَقّٗاۖ قَالُواْ نَعَمۡۚ﴾[19]، فقيل: كيف خرج القول من الفريقين بلفظ واحد، وهو وعد ووعيد؟ فقال: لأن العرب تقول وعدته خيراً ووعدته شراً، فإذا أسقطوا ذكر الخير والشر قيل في الخير وعدت وفي الشرّ أوعدت»[20].

فهذه مسألة لغوية في فقه اللغة دار حولها الحوار، وعرضت كما رأينا في إطار تحليلي عرضاً موضوعياً، بيّن أبو عمرو فيها الفرق في الدلالة بين الألفاظ، واعتمد على القياس بالشاهد لتكتسي الإجابة ثوبها الموضوعي، وهذا يدل على تطور في الفكر النقدي التحليلي، الذي بني على محاولات التقصي

(19) سورة الأعراف، الآية: 44.

(20) مجالس العلماء ص79 ـ ابن قتيبة في عيون الأخبار ج2 ـ ص142.

لأبعاد المسألة موضوع البحث، فتعطي حقها من النقاش والتحليل.

ونشير هنا إلى أن العلماء اعتمدوا الشاهد الأساس من القرآن الكريم في ميدان فقه اللغة، وكان هذا المنهج عاملاً قوياً على تعميق الدرس اللغوي.

وقد أُثيرت العديد من المسائل في فقه اللغة، ومن ذلك ما حدّث به أَبو حاتم سهل بن محمّد بن عثمان قال: «قال الأصمعي: يقال في الوعيد والتهديد قد (رعَدَ) فلان لنا وبَرَقَ، ورعدنا وبرقنا، ولا يقال أرعد فلان ولا أبرق، قال أَبو زيد: بل يقال ذلك، قلت للأصمعي: الكميت يقول:

أبْرِقْ وأرعِدْ يا يزيد فما وعيدك لي بضائر

فقال: الكميت ليس بحجة، ـ كأنه يقول هو مولّد ـ، قلت: فأخبرنا به أَبو زيد عن العرب أنه سمعه من الفصحاء، فأبى، قال أَبو حاتم: فجاء أعرابي من بني أَبي بكر بن كلاب من أفصح الناس، كأنه مستوحش من الناس، بدوي وهو يقول:

قُضي القضاء وجفّت الأقلام

فسألته: كيف تقول أرعدتُ وأبرقت؟ قال أَبو زيد من قبل أن يجيب: دعوني أسأله وأتولى السؤال فأنا أرفقُ به، فقال له: كيف تقول في التهدّد إنك لتبرُق وترعُد؟ فقال: أفي الجخيف تعني أم في الوعيد؟ أقول إنك لتُبرق لي وتُرعد، فقال لي الأصمعي: انظر إلى الشعر القديم كيف هو، ثم أنشد لرجل من بني كنانة شعراً علوياً:

إذا جاوزت من ذاتِ عِرْقٍ ثنيّةً فقل لأَبي قابوس ما شئتَ فارعُدِ[21]

نجد في هذا العرض لمواقف العلماء الاحتراز المتشدد في قبول الآراء في مجال اللغة إلاّ عندما تبرهن عليها الشواهد الدامغة التي تصلح لأن يستند إليها الرأي، وتقوم عليها الحجّة، فالأمر عندما يتعلّق في وضع الضوابط للكلمة في العربية من حيث بناؤها أَو معناها لا يجوز فيها التهاون.

وهكذا يتواصل نشاط الفكر اللغوي ينهج على طريق تعبّد بالرأي والدليل

(21) مجالس العلماء: ص 141 ـ 142.

الذي يكشف عن أصول اللغة ويعمق فقهها.

ودراسة اللغة، والعلم بأصولها، وعلاقتها مع بقية العلوم من الأسس التي تلزم الباحث في هذا العلم، ومن بين العلاقات التي تربط اللغة بغيرها من العلوم نجدها بين اللغة والفقه مثلاً، فالفقيه يستنبط الحكم من النص، والنص لغة، وبمدى المعرفة والفهم لِلُغةِ النص يكون صحة الحكم وسلامة النتائج، ونمثل على حديثنا بموقف يبين هذه العلاقة، فقد سأل الكسائي أَبا يوسف (الفقيه)، بقوله: «ما تقول في رجل قال لامرأته: أنتِ طالق إن دخلت الدار؟ قال: فقال أَبو يوسف: إن دخلت الدار فقد طلقت، فقال الكسائي: خطأ. إذا فُتحتْ (أَنْ) فقد وجب الأمر، وإذا كُسرتْ فإنه لم يقع بعد، فنظر أَبو يوسف بعد ذلك في النحو»[22].

فانظر كيف يؤثر فقه اللغة في الفهم والتأويل، وهذا مما يدل على أن اللغة وفقهها أصل حيوي لفكرنا وحضارتنا، ومعرفة اللغة أمر لازم لمن يتخصص في علم الفقه والأحكام الشرعية، لأن الأحكام تؤخذ من خلال النص، ومن هنا وجب أن يكون المشرّع على معرفة جيدة بأصول اللغة وبنيتها ودلائل ألفاظها ونحوها.

وحول هذه العلاقة أيضاً ومدى التأثير الذي تحدثه اللغة في غيرها، نورد هذا الموقف، «كان الفرّاء يوماً عند محمّد بن الحسن (الفقيه)، فتذاكرا في الفقه والنحو، ففضل الفراء النحو على الفقه، وفضل محمّد بن الحسن الفقه على النحو، حتى قال الفراء: قَلَّ رجل أنعم النظر في العربية وأراد علماً غيره إِلاَّ سهل عليه، فقال محمّد بن الحسن: يا أبا زكريا، قد أنعمت النظر في العربية، وأسألك عن باب من الفقه، فقال: هات على بركة الله تعالى، فقال له: ما تقول في رجل صلّى فسَهَا في صلاته، وسجد سجدتَيْ السهو، فسها فيهما، فتفكّر الفراء ساعة ثم قال: لا شيء عليه، فقال له محمّد: لِمَ؟ قال: لأن التصغير عندنا ليس له تصغير، وإنما سجدتا السهو تمام الصلاة وليس للتمام تمام، فقال محمّد بن الحسن: ما ظننتُ أن آدمياً يلد مثلك»[23].

(22) مجالس العلماء ـ ص257.

(23) معجم الأدباء ـ مجلد 1، ج1 ـ ص68 ـ 69.

اقتنع الفقيه برأي عالم اللغة الذي أسعفه علمه بفهم المسألة والخروج منها بسلام عن طريق التحليل اللغوي.

وإن من يقرأ تفاسير القرآن الكريم يجد أن المفسّرين يعتمدون في طرائق تفسيرهم على الفهم اللغوي أياً كان نوع التفسير الذي يقومون به، ومعنى ذلك أن لغة النص ودلالتها تعينان المفسر وتهيئان له المفاهيم المطلوبة، وهذا كله يؤدي بنا إلى القول بأن علم اللغة يتكامل مع غيره من علوم العربية.

خاتمة البحث

تأسّس النقد اللغوي على معرفة الدلالة وما تشير إليه، ونشط الدرس اللغوي في مجالس العلماء وحلقات الحوار التي اتخذت من المسائل اللغوية محاور للنقاش، وتكشفت مواقفهم عن جهود طيبة بذلت في معرفة اللغة والتأسيس لها.

وتنافس العلماء في ميدان الفقه اللغوي الذي ارتبط بالمنهج النقدي، وهو ما أحدث تطوراً ملحوظاً في العقلية النقدية، وأذكى روح النشاط العلمي سعياً وراء تحقيق أفضل الإمكانات للغة وتقريبها إلى الأذهان.

وفي هذا الإطار قويت العلاقة بين علم اللغة والنحو وبقية علوم العربية، وأصبح من لوازم من يريد التبحر في أي منها أن يكون ذا دراية عميقة باللغة، لأنها الأداة التي تعينه في التعبير عما يريد.

وعلى هذا الأساس كانت اللغة محط الاهتمام الأول الذي ينطلق منه الدارسون، ليتمكن الباحث بعد ذلك من شق طريقه في العلم الذي يريد التخصص فيه.

ولأن الرأي العلمي في دروس العربية ينبغي أن يكون معللاً بلغة سليمة، فإنه يتوجب على صاحب الرأي أن يتحلى بالمعرفة الصحيحة لأساليب اللغة ومناسبتها للمقام.

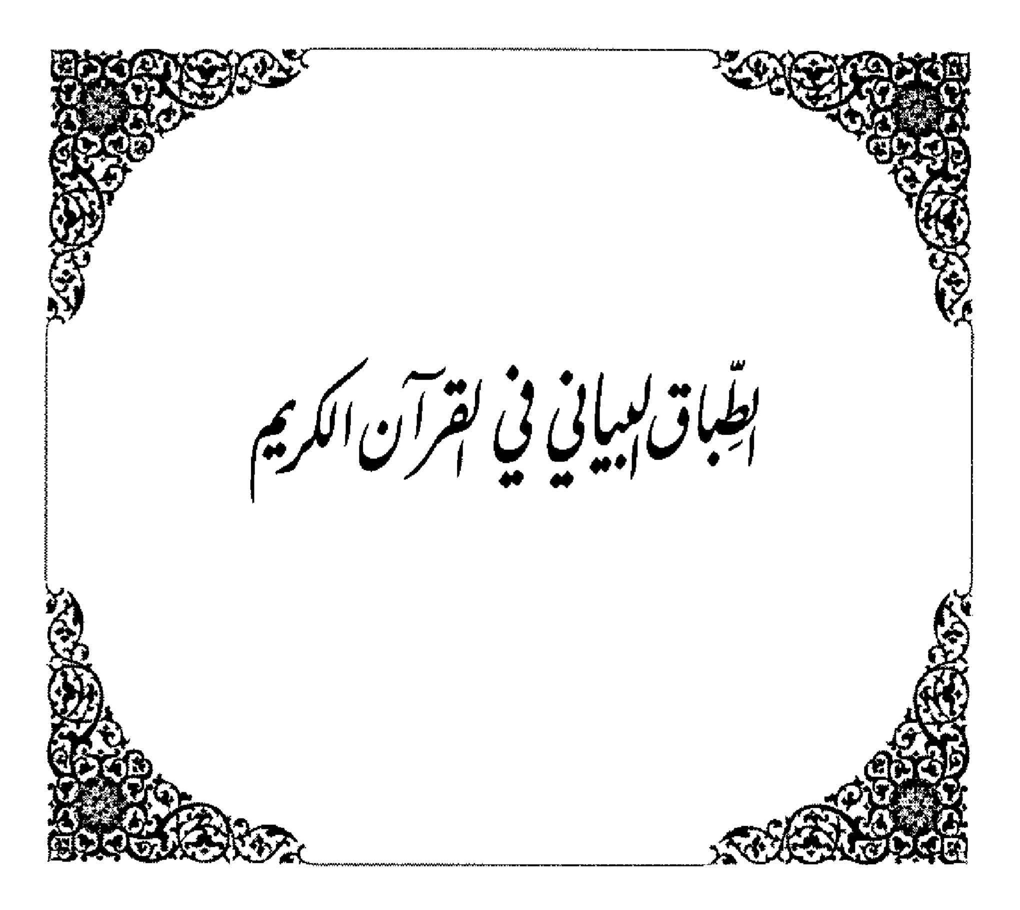
ولا يؤثر على الباحث سلباً شيء أكثر من أن يكون ضعيفاً في اللغة، قليل الدراية بها.

وحتى تنضبط أمور اللسان والقلم جاء النقد اللغوي ليؤدي هذه المهمة أو يساهم فيها ـ على أقل تقدير، لأننا لا ننسى ما للنحو من تأثير حسن من تقويم اللسان وإعانة القلم على الصواب.

وهكذا يتبين لنا أن النقد اللغوي يعمل على الارتقاء باللغة، ويفتح الباب واسعاً للنظريات اللغوية المتطورة مع الحياة الإنسانية.

مراجع البحث

- أبو عبد اللّه محمّد بن عمران المرزباني: الموشح، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر ـ القاهرة 1965.
- أبو الفضل عبد الرَّحمن جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر. تحقيق: عبد الرؤوف مسعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية، 1975.
- أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي: مجالس العلماء ـ تحقيق: عبد السَّلام هارون. وزارة الإرشاد والأنباء ـ الكويت 1962.
- أبو محمّد عبد اللّه بن مسلم بن قتيبة: عيون الأخبار ـ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ـ القاهرة 1963.
- شوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي (العصر العباسي الأول) ـ دار المعارف ـ القاهرة. ط 5 ـ 1984.
- طه إبراهيم: تاريخ النقد الأدبي عند العرب ـ دار الحكمة ـ بيروت عام (. . .).
- محمّد زغلول سلام: أثر القرآن الكريم في تطور النقد الأدبي ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ ط3 ـ 1968.
- محمّد مندور: النقد المنهجي عند العرب ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ـ القاهرة ـ عام (. . .).
- ياقوت الحموي: معجم الأدباء ـ تحقيق: مرجليوث ـ دار المستشرق ـ بيروت ـ عام (. . .).



الطِّباق البياني في القرآن الكريم

الدكتور: شلتاغ عبّود

جامعة سبها - كلية الآداب

مقدمـة

عنوان هذا البحث يحتاج إلى شيء من الإيضاح. فهو يشير إلى اصطلاحين من علوم البلاغة أحدهما علم البيان، والثاني فرع من علم البديع، وهو الطباق. فكيف التقى هذان الاصطلاحان في عنوان واحد؟

الحق أن الدراسات البلاغية القديمة وكثير من الدراسات الحديثة جرت على الفصل بين هذه العلوم، وإن كان لهذا الصنيع بعض التسويغ في مجال الدراسات النظرية أو المدرسية، فإنه ليس مقبولاً في مجال الدراسات التحليلية للنصوص الأدبية. وكان لهذا المنهج أضرارُه الواضحة المتمثلة في النظرة

التجزيئية للنص سواء من حيث دراسة الشكل أَو المضمون، أَو تناول جانب واحد من الشكل أَو ملحظ بلاغي واحد كأن يكون الصورة البيانية، أَو مبحثاً من مباحث علم المعاني، أَو قضية من قضايا ما اصطلح عليه بعلم البديع، كلًّا على انفصال. وليس هذا غريباً على تاريخ الدراسات النحوية والبلاغية لدى علمائنا فقد دُرس النحو منفصلاً عن البلاغة، ودرست البلاغة منفصلة عن النحو، إلاَّ ما كان من جهود عبد القاهر الجرجاني من توخّي معاني النحو في كتابه (دلائل الإعجاز)، وفي صياغة نظريته في (النظم) خاصة.

ومحاولتنا في هذا البحث تتمثّل في النظر إِلى عنصر التضاد أَو التقابل أَو (الطباق) في الصورة البيانية القرآنية، والتأمل في اشتراك هذين العلمين من علوم البلاغة في الأدب القرآني، ومدى تأثيرهما في إبراز المعنى القرآني والهدف القرآني العام. وقبل أن نتناول النصوص القرآنية بالتحليل لا بد من إلقاء نظرة سريعة على مفهوم (الطباق) وتعريفه، وصلته بعلوم البديع الأخرى، مع شيء من تاريخ البديع نفسه.

تعريف الطباق:

المطابقة في أصل الوضع اللغوي أن يضع البعير رجله موضع يده، ومن معانيها الموافقة، وتقريب الفرس في العدو إِلى غير هذا من المعاني المتولدة[1]. أما معناها الاصطلاحي البلاغي فهو الجمع بين الكلمة وضدّها. قال أَبو هلال العسكري: (وقد أجمع الناس أن المطابقة في الكلام الجمع بين الشيء وضدّه في جزء من أجزاء الرسالة أَو الخطبة أَو البيت من بيوت الشعر مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد)[2]. وقال القزويني: (المطابقة: وتسمى الطباق والتضاد أيضاً، وهي الجمع بين متضادين، أي معنيين متقابلين

---

(1) ينظر اللسان، مادة طبق وعلم البديع، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، ط1، 1985، ص76.

(2) الصناعتين، تحقيق محمّد علي البجاوي، ومحمّد أَبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، 1406هـ، 1988م، ص307.

في الجملة)[3]، ولم يخالف هذا الإجماع في المصطلح إلاً قدامة بن جعفر، إذ كان يسمّيه (التكافؤ)، وقد تبعه في هذا النحّاس[4].

ومن الملاحظ أنه ليس بين المعنى اللغوي للطباق أَو المطابقة والمعنى الاصطلاحي البلاغي أدنى مناسبة، بل هناك نوع من التضاد[5].

وكعادة البلاغيين في الولوع بالتقسيمات والتفريعات فقد تحدّثوا عن طباق الإيجاب، وطباق السلب، والطباق المحض، والطباق غير المحض، فعندهم الجمال ضده الدمامة، وليس القبح، كما في قول الشاعر:

وجهُهُ غايةُ الجمالِ، ولكنْ فعلُهُ غايةٌ لكلّ قبيحِ

وعندهم أن قول عمرو بن كلثوم:

بأنّا نوردُ الراياتِ بيضاً ونُصْدرُهُنَّ حُمراً قد روينا

ليس من نوع المطابقة المحضة، لأن الأبيض والأحمر ليس مثل الأبيض والأسود[6]، وهذا تنطّع واضح، لأن المراد هو التضاد في المعنى والموقف، والتوسع في هذا أجدى وأنفع.

وعَدّوا (المقابلة) نوعاً آخر من أنواع البديع، مع أنها لا تختلف عن المطابقة إلاً في عدد الكلمات المتضادات وترتيبها، بحيث تقابل الأولى ضدها في الجزء الأول من الكلام، وتقابل الثانية ضدها في الجزء الأول نفسه، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ [التوبة: 82]. وهكذا الثالثة والرابعة، وعندهم أنه كلما زادت المتضادات حسُن الكلام[7]. ومعلوم أنّ هذا أقرب إلى

(3) شرح التلخيص في علوم البلاغة، شرحه، وخرّج شواهده محمّد هاشم دويدري، دار الجيل، بيروت، ط2، 1402هـ، 1982م، ص161.

(4) ينظر العمدة في صناعة الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق، دار الجيل، بيروت، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط5، 1401هـ، 1981م، ج2، ص5.

(5) علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1405هـ، 1985م، ص77.

(6) العمدة، ج2، ص11، 14.

(7) علم البديع، د. عبد العزيز عتيق، ص90. وينظر د. عبد الواحد علام، البديع، المصطلح والقيمة، مكتبة الشباب، القاهرة، ط1، 1989، ص72.

الصنعة، وأنّه ما كان منظوراً إليه في المراحل الأولى من تاريخ الأدب والبلاغة، بل هو وليد عصور الصنعة في القرن السادس الهجري وما بعده.

لقد نظر علماء البلاغة وبعض النقاد إلى البديع عامة والطباق خاصة، على أنه مجرد حلية وزينة، وأنّه أمر وراء المعنى، وراحوا يدرسون كل نوع من أنواع البديع منفصلاً عن غيره، فدراسة الجناس غير مرتبطة بدراسة الطباق، ودراسة المشاكلة غير مرتبطة بدراسة السجع، فليس فن منها مبْنيّاً على فن[8]، وكان طبيعياً أن تكون دراستهم لأنواع البديع منفصلة، كذلك، عن علوم البلاغة الأخرى كعلم المعاني وعلم البيان.

وكان الأجدر بعلماء البلاغة المتأخرين ألاّ يقفوا عند وجوه تحسين الكلام التي يُعنى بها علم البديع، لأن الكلام ليس زخرفة وتحسيناً، بل لا بد من مراعاة ما يعنى به علم المعاني من مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وما يُعنى به علم البيان من وضوح الدلالة على المراد لفظاً ومعنى.

إنهم من الناحية النظرية أشاروا إلى هذا، فقالوا عن علم البديع بأنه (علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة)[9]، ولكنهم من الناحية التطبيقية أغرموا بوجوه التحسين وأهملوا الجانب النفسي والمعنوي، كما أهملوا جمال الصياغة ودقة التعبير[10]. والأصل أن البديع لا يكون بلاغة إلاّ إذا وقع في كلام استوفى شروطه من صحة المعنى وجمال الصياغة، وإلاّ فما قيمة هذا اللعب اللفظي الذي شغل البلاغيون فيه أنفسهم لقرون طويلة، ووجهوا الأدباء وجهة لاهية لا صلة لها بتنمية الذوق الفني، ولا صلة لها بحركة الحياة والمجتمع؟

والناظر إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني (دلائل الإعجاز) و(أسرار

---

(8) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية. د. محمّد حسين أبو موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ط، د. ت. ص179.

(9) شرح التلخيص، ص162.

(10) ينظر مقال الدكتور مازن المبارك (البلاغة وتذوق النص الأدبي) في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربيّة، العدد 10، 1415هـ، 1995م، ص210.

البلاغة) يجد أنه عني بعلمي المعاني والبيان، ولم يُعن بعلم البديع، واكتفى بالإشارة إلى التجنيس والمطابقة إشارة عابرة مؤكّداً على ضرورة صلتهما بالمعنى وخدمته، وأنّهما لا يمكن أن يُدرسا بعيداً عن علمي المعاني والبيان. قال: (وأما التجنيس فإنك لا تستحسن تجانس اللفظتين إلاّ إذا كان موقع معنيهما من العقل موقعاً حميداً، ولم يكن مرمى الجامع بينهما مرمى بعيداً... وعلى الجملة فإنك لا تجد تجنيساً مقبولاً ولا سجعاً حسناً حتى يكون المعنى هو الذي استدعاهُ وساق نحوه)[11].

وبهذا يكون عبد القاهر وحده هو الذي أعطى للبديع قيمته في تشكيل الصورة، وتحقيق الغرض المعنوي، وأن علماء البلاغة الذين جاءوا بعده هم الذين انحرفوا عن هذا الاتجاه، ودرسوا البديع لذاته، منعزلاً عن علمي المعاني والبيان، ولهذا جاءت الدراسات البلاغية للبديع جافة وعقيمة، فلم تخدم هدفاً ولا معنى، وأنها كانت تعبيراً عن سرف وبطالة أصابت العالم العربي والإسلامي وأسلمته إلى الضمور والتدهور.

بلاغة الطباق وأهميته:

الكلماتُ المتضادة موجودة في اللغات كلّها، وليست وقفاً على اللّغة العربية وحدها، لأنها تعبير عن حقائق كونية واجتماعية ونفسيّة، كانت في مجال الحياة الإنسانية لا تكاد تذكر الخير إلاّ وتذكّرت الشر، ولا تكاد تذكر الحب إلاّ ورافق ذكره الكره أو الحقد، وهكذا تجد التجاور بين هذه الكلمات من مثل الصدق والكذب والقوة والضعف، والأمن والخوف، والميل والنفور والاستقامة والانحراف إلى غير ذلك من عالم الحسيات والألوان. يقول ابن رشيق: (والناس متفقون على أن جميع المخلوقات: مخالف وموافق ومضاد)[12]. ولم يبتدع علم البديع هذا النوع ابتداعاً، بل لاحظه في الآثار الأدبية ونبّه عليه، وكان

---

(11) أسرار البلاغة في علم البيان، مكتبة الحلبي، القاهرة، د. ط، 1397هـ، 1977م، عني بنشره محمّد رشيد رضا، ص17.

(12) العمدة، جـ2، ص11.

لذيذاً ومستساغاً، حتى دخله التصنّع والتصنيع في العصور المتأخرة، فصار سمجاً ومبتذلاً.

وما من شك في أن تداعي المعاني في التعبير الأدبي قد يأتي عن طريق التشابه بين الأشياء التي تقع عليها حواس الأديب، أو يأتي عن طريق التضاد، وهناك من يرى (أن الضد أكثر خطوراً على البال من الشبيه وأوضح في الدلالة على المعنى منه)[13]. وهذا في مجال الصياغة الأدبية التي اكتملت شروطها ـ كما أشرنا ـ معنى ومبنى وتصويراً، فيكون التضاد في هذا السياق أقدر على تنشيط الفعالية الإدراكية وتوسيع ملكة التخيل والوهم.

هذا في ميدان العملية الإبداعية ذاتها، أما أثر هذا التضاد وتصوير التناقض في الوجود المادي والاجتماعي والنفسي خاصة، في كيان المتلقي، وإحساسه وعاطفته، فإنه يوقظ الإحساس، ويؤجج العاطفة، ويستفزّ الشعور من خلال تسليط الضوء على المفارقة والتناظر بين الأشياء، مما يُحدث هزّة شعورية متوترة ورافضة لهذا التناقض، أو متسائلة، وإن أبدت رضاً، فغالباً ما يكون من جهة خنوع واستخذاء.

وقد أدرك كبير شعراء العربية أَبو الطيب المتنبي وظيفة رصد المفارقات الصارخة في الحياة الاجتماعية والسياسية في عصره، بل وقف عند أحواله النفسية هو بين ما يطمح إليه وبين ما هو واقع بين يديه، وبين ما يراد به وبين ما يريد هو!! فجاء ديوانه حافلاً برصد هذه التناقضات من خلال ما تمنحه اللغة من عطاء واسع وثراء كبير من المفردات المتضادة التي يُشار إليها بـ(الطباق) في المجال البلاغي. وربما يمكن القول بأن المتنبي أكثر الشعراء إفادة في رصد هذه المفارقات بشكل طبيعي وغير متكلف. ويكفي أن نشير إشارة سريعة إلى مثل هذه النماذج:

أَظمتنيَ الدنيا فلمّا جئتُها ... مُستسقياً، مطرتْ عليَّ مصائبا[14]

---

(13) البديع، د. عبد العزيز عتيق، ص92.

(14) العرف الطيب في شرح ديوان أَبي الطيب، ناصيف اليازجي، دار بيروت، د. ت، ج2، ص406.

وقوله في هجاء كافور:

وأسودُ مشفرُهُ نصفُهُ يُقالُ له أنتَ بدرُ الدّجى[15]!!

وإذا كان شعراء الصنعة قبله وبعده قد فاقوه في كثرة استخدام (الطباق)، فإنّهم لم يفوقوه قدرةً على توظيفه، وإحداث الأثر المرجو في نفوس سامعيه وقرائه.

مهما يكن، فإن الطباق ليس كالجناس والسجع تكلّفاً، لأنه يعكس طبيعة الأشياء في الوجود، والصنعة فيه تبدو أقل، وكلما ذهب التكلف فيه كان تعبيراً عن حقائق الحياة. يقول أبو هلال العسكري: (إن هذا النوع من الكلام إذا سلم من التكلف، وبرىء من العيوب، كان في غاية الحسن، ونهاية الجودة)[16]، مشيراً إلى الاقتصاد في التعامل مع الكلمات المتضادة في اللغة.

ولقد جرت موجة عاتية من النقد والاستخفاف بفن البديع عامة في العصر الحديث، وهو نقد موجّه إلى حالات الغلو والزخرفة التي طغت على أدب العصور المتأخرة، وليس موجهاً إلى علم البديع في الحالات التي يكون فيها جزءاً من الكلام البليغ وعنصراً مكملاً لقيمته وتأثيره. وهذا ما سوف نلاحظه في الأدب القرآني من خلال النصُوص التي سوف نقف عندها.

الطباق في القرآن:

ليس هذا موضوع حديثنا الأساس، ولكنه لا بد من الإشارة إلى أن عنصر التضاد في محسوسات الحياة ومعنوياتها عنصر لافت للنظر في القرآن الكريم، وقد أشار إليه البلاغيون القدامى، ولكن في إطار مستقل من علم البديع، دون وصله بعلوم البلاغة الأخرى، ودون بيان لوظيفته المعنوية والفنية وفي إطار التوجيه التربوي والنفسي للقرآن.

ولقد أشار الباحثون القدامى والمحدثون إلى أن هناك ألفاظاً قرآنية لا تكاد تفترق في القرآن، وهي من عادات القرآن واطراداته، من مثل الجنة والنار،

(15) نفسه، ج1، ص245.

(16) الصناعتين، ص267.

والرهبة والرغبة، والنعيم والعذاب، والطيّب والخبيث، والنفع والضرّ والجائر والمقتصد، وأنه ما جاء بوعيد إلاّ أعقبه بوعد، وما جاء بنذارة إلاّ أعقبها ببشارة(17). وقد تابع القرآن في اطراداته الأسلوبية هذه كثير من الشعراء القدامى والمحدثون، فجاءوا بهذه الألفاظ متجاورة مع أن للشعر قوانينه وأوزانه التي تختلف عن الأسلوب القرآني النثري(18)، فكان أن استثاروا مكامن الشعور الجمعي في نفوس المتلقين، وكان أن أحدثوا التأثير المراد من الإتيان بالمفردات التي تعتمد على عنصر المفارقة والتضاد.

الطباق في إطار التصوير القرآني:

لقد نبّه البلاغيون إلى توفر القرآن على شيء من الطباق بصورته الطبيعية المؤثرة والموحية، ولكنهم - ونتيجة للمنهج الذي اتبعوه في الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة - لم يقفوا عند السياق الذي ورد فيه الطباق في القرآن، ولم يلتفتوا إلى العنصر التصويري الذي أحاط بكثير من مواضع الطباق فحقق الهدف القرآني العام. هذا الهدف الذي أجمع العلماء والمفسّرون على أنه الدعوة إلى اتباع الهدى، وتحقيق المقاصد الإلهيّة من خلق الإنسان، ومنحه درجة الخلافة في هذه الأرض(19). ولهذا فليس صحيحاً أن يكون وكد الباحث أو المفسّر أو العالم أن يُعنى بالملحظ البلاغي وحده، أو الجانب العلمي وحده، أو الإشارات الصوفية وحدها، أو الإعجاز العددي وحده، بل يجب أن تكون هذه الملاحظ كلها، والمناهج كلها في إطار من تحقيق غايات القرآن وأهدافه في هدي البشر، وحملهم على اتباع الصراط القويم، وتطبيق الشرع الإلهي الذي تضمنه القرآن وعبّر عنه بأساليبه المتنوعة وعِبَره المتنوعة.

---

(17) ينظر العمدة، جـ1، ص259، واطرادات أسلوبية في الخطاب القرآني، محمّد إقبال عروي، دار الأمان، الرباط، ط1، 1996، 1417، ص35 - 38. وتنظر مصادره.

(18) ينظر كتابنا، أثر القرآن في الشعر العربي الحديث، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1985، ص84 وما بعدها.

(19) ينظر مقال (تفسير القرآن: إشكالية المنهج والمفهوم) للدكتور زياد الدغامين، مجلة المسلم المعاصر، العدد 81، ص13.

ونحن في دراستنا هذه لم نكن لنقف عند مادة الطباق وحدها على كثرتها في القرآن، ولا على مادة الصورة على الرغم من أن التصوير هو الأداة المفضلة فيه، ولا عندهما مجتمعتين، إلاً في إطار من الهدف القرآني الداعي إلى الهدى والاستقامة، ونبذ الضلال والانحراف عن الفطرة التي فطر الناس عليها.

ولنتأمل في بعض النماذج القرآنية التي يتعانق فيها التضاد والتصوير في إطار هذا الهدف.

قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيْلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 26، 27].

لو طلب منّا أن نستخرج الكلمات المتطابقة (المتضادة) في هذا النص القرآني لما زدنا على القول إنها (تؤتي، تنزع، تعز، تذل، الليل، النهار، الحي الميت)، وهذا لن يخدم النص القرآني بأكثر من هذا الإحصاء.

إن الآيات الكريمة السابقة جاءت تدليلاً على قدرة الله وعظمته سبحانه، فهو القادر على العطاء والمنع، وهو القادر على الإعزاز والإذلال في مجال علاقته بخلقه من البشر، وهو نفسه القادر على إدخال الليل في النهار وإدخال النهار في الليل، وهو القادر ـ كذلك ـ على خلق الحياة من الموت والعدم، والقضاء عليها بأمره، هذا في مجال علاقته بمخلوقاته في الكون كافة.

ويذهب الفخر الرازي إلى فهم أعمق للقدرة الإلهية، فالملك عنده هو القدرة، والمالك هو القادر: (فقوله: مالك الملك، معناه القادر على القدرة، والمعنى أن قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست إلاً بإقدار الله تعالى)[20]. ومن مظاهر هذه القدرة الشاملة الواسعة أنّها تجمع بين الضدين، فهو سبحانه القادر على الشيء وضده، المنع والعطاء، والإعزاز والإذلال، والإحياء والإماتة. ولا يقدر على ذلك إلاً هو سبحانه، فقد يستطيع الإنسان أن يعز ولكنه لا يستطيع أن يذل، وقد يقدر على العطاء، ولكنه غير قادر على

---

(20) التفسير الكبير، جـ 8، ص81، نقلاً عن البديع، المصطلح والقيمة، ص149.

المنع، وهو غير قادر ـ طبعاً ـ لا على الإحياء ولا على الإماتة[21].

من هنا جاءت وظيفة الجمع بين الأضداد التي لا يقدر على الجمع بينها إلاّ القادر على القدرة وحده. ويعقب الزمخشري على قوله تعالى: ﴿وَتَرْزُقُ مَن تَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، بقوله: (ثم ذكر قدرته الباهرة بذكر حال الليل والنهار في المعاقبة بينهما، وحال الحي والميت في إخراج أحدهما من الآخر، وعطف عليه رزقه بغير حساب دلالة على أنّ من قدر على تلك الأفعال العظيمة المحيّرة للأفهام، ثم قدر أن يرزق بغير حساب من يشاء من عباده...)[22]. وهذا ما يسميه علماء البلاغة بـ(مبالغة التكميل)[23]، أي أن هذه الخاتمة جاءت مترشحة من الآيات السابقة ومتعانقة معها، ومضيفة دلالة جديدة على دلالتها السابقة.

على أن هذا الحشد بين المتضادات الدالة على قدرة الله لا يأتي خالياً من أداة التصوير، فعملية إدخال الليل في النهار، وإدخال النهار في الليل عبّر عنها بالإيلاج، والإيلاج يتم بشكل بطيء مثلما نشهده من غياب النهار ومجيء الليل بما يمهد له من ضمور الضوء وظهور طلائع الظلام. ولعل (يولج) هذه تذكر بقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ﴾ [يس: 37] بما في عملية السلخ من بطء ومن دلالة على التصاق الجلد باللحم، وكأن الليل ملتحم بالنهار، وتتم عملية سلخ أحدهما من الآخر!! فيأتي ظلام بعد نور، أو يأتي نور بعد ظلام. ولعل عملية الإخراج تشبه الإيلاج أو السلخ، وفيها دلالة على الحركة وتنشيط لملكة التخيل أكثر من الخلق أو الجعل. فكيف تتم عمليّة (الإخراج) هذه، ذلك ما يترك وشأن المتلقي لهذا البيان الرباني العظيم. والذي نريد الإشارة إليه هنا هو هذا التصوير الذي تخلّل حشد المتضادات، وهذه المتضادات التي استعانت بالتصوير، كل ذلك من أجل بيان قدرة القادر على ما لا يقدر عليه أحد، والقادر على إثارة النفس الإنسانية بعظيم صنعه. فكان التضاد والتصوير معاً في خدمة بيان القدرة الإلهية العظيمة.

---

(21) البديع، المصطلح والقيمة، د. عبد الواحد علام، ص149، 150.

(22) الكشاف، طبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1367هـ، 1948م، ج1، ص317.

(23) ينظر، علم البديع، د. عتيق، ص82.

والنظر إلى هذا النموذج يمكن أن يتم في مستويات أخرى من التناسق والانسجام التعبيري، والصوتي من خلال هذا التساوي في طول الآيات، وتكرار الحروف المتولد من تكرار الملك والمالك، والليل والنهار، وتولج (مرتين) وتخرج (مرتين)، و(الحي) مرتين، و(الميت) مرتين.

وسوف تسلمنا معاني الآيات السابقة من سورة آل عمران ومفرداتها إلى معان ومفردات متشابهة فيها تضاد وفيها تصوير كذلك، من مثل الإحياء والإماتة، والليل والنهار، والنور والظلمات.

قال الله تعالى في سورة الأنعام: 122: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾.

فالإحياء والإماتة، غيرهما في الآيات السابقة من آل عمران، فهي ليست إخراجاً للحيّ من الميت، أو الميت من الحي بصورتهما في الطبيعة الكونية، بل إننا في مجال حياةٍ وموتٍ من نوع آخر. فالمراد بالميت هنا في سورة الأنعام (الضال) فقد شبّه به واستعير له، والمراد بـ(أحييناه): هديناه. (يقول الدكتور محمّد أبو موسى: (الآية.. تذكر حالين أو مرحلتين من مراحل حياة الإنسان، المرحلة الأولى كان فيها ميتاً، وهو في الثانية حي، والواقع أن هذا الإنسان كان حياً في الحالين، حياةً بمعناها المتعارف، ولكنه كان منطفىء الفطرة، وسلامة النظر الراشد إلى معرفة الحق والخير والموصول بمصدر الكون والعدم، والموت هنا له مفهوم جديد ربما كان انغماس النفس في ظلمة الحيوانية، وبقاء الروح مكفوفة الإدراك تخبط في الأرض من غير غاية نبيلة تسعى إليها لتسعد بها سعادة أبدية... الضلال له مفهوم جديد بهذه الاستعارة؛ لأنه لم يعد ضلالاً وإنما صار موتاً، كما أن الموت له أيضاً مفهوم جديد لأنه ليس إبطالاً للأحوال الجسمية، وإنما هو إبطال للطاقات الروحية)[24].

هذا التعامل مع اللغة بإخراج دلالتها من الأصل الوضعي إلى دلالات جديدة بضرب من التوسع على سبيل الاستعارة ذات الأصل التشبيهي، فتستعار

---

(24) التصوير البياني، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، 1398هـ، 1978م، ص252.

الحياة للإيمان، والموت للكفر، وهما أمران عقليان، وهو أمر قليل الورود في القرآن الذي غالباً ما يعمد إلى تقريب المعنوي بالحسي المشاهد(25).

وهاتان الاستعارتان في الجزء الأول من الآي توظفان في سياق من التشبيه بين حالة الحي من بعد موت، فيكون له نور وهدى يهتدي به في مشيه، وحالة من يخبط في الظلام دونما نهاية لخبطه.

هذا التصوير المتشابك كان للتضاد فيه بين الحياة والموت، والنور والظلمات وظيفة تعميق المعنى في قلب المتلقي وإشراكه في الحكم وإبداء الموت، خاصة وأن السياق جاء في أسلوب استفهامي (وهو من علم المعاني العلم الثالث من علوم البلاغة مع البيان والبديع)، يفترض أن تكون له إجابة ضمنية نفسية ليست تقريرية واقعية، وهو استفهام دال على النفي لأن يكون الموت والحياة سواءً، والنور والظلمات سواء!!

ويأتي الليل والنهار في إطار من التصوير في كثير من آيات القرآن، وهما يردان بكثرة فيه، وغالباً ما يأتيان متجاورين في سياق واحد، وقد بلغ عدد المرات التي ذكر فيها الليل اثنتين وتسعين مرة، وعدد المرات التي ذكر فيها النهار أربعاً وستين مرة.

ومن أمثلة التصوير فيها قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ يُكَوِّرُ ٱلَّيْلَ عَلَى ٱلنَّهَارِ وَيُكَوِّرُ ٱلنَّهَارَ عَلَى ٱلَّيْلِ﴾ [الزمر: 5]. يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية واضعاً يده على ما فيها من تصوير: (التكوير: اللف واللّيّ، يقال: كار العمامة على رأسه وكوّرها؛ وفيه أوجه: منها أنّ الليل والنهار خِلْفة يذهب هذا، ويغشى مكانه هذا، وإذا غشي مكانه، فكأنما ألبسه، ولفّ عليه، كما يُلف اللباس على اللابس. . . ومنها أن كلّ واحد منهما يغيب عن الآخر إذا طرأ عليه، فشبه في تغييبه إياه بشيء ظاهر لف عليه ما غيبه عن مطامح الأبصار. ومنها أن يكرّ هذا كروراً متتابعاً فشبه ذلك بتتابع أكوار العمامة بعضها على أثر

---

(25) الصورة الفنية في المثل القرآني، د. محمّد حسين الصغير، دار الهادي، بيروت، ط1، 1412هـ، 1992م، ص225. وهي إشارة سبق لأبي هلال العسكري أن أشار إليها، ينظر: الصناعتين، ص240.

بعض)[26]، وهو في هذه الأوجه كلها لا يبتعد عما في (يكوّر) من أصل تشبيهي سواء جاء من اللباس أو العمامة أو الكر والتتابع.

وهذا من اطرادات القرآن وعاداته التصويرية حين يتناول التضاد بين مفردتي الليل والنهار؛ ليدلل بهما على قدرة الله سبحانه في الخلق والجمع بين المتضادات، وليربط بين الوجود المادي في الكون، وبين الحياة الإنسانية، إذ إن كل ما في الطبيعة إنما هو نعمة مهداة لهذا الكائن الجميل المحبب عند الله (الإنسان).

انظر إلى قوله تعالى في هذا المجال: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾، ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾ [النمل: 86]. ويتكرر هذا السكن في الليل، وجعل النهار مبصراً في سورة يونس: 67، وفي سورة غافر: 61، وفي سورة الإسراء يختلف التعبير فيكون ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾: 12 فكيف يكون هذا التعبير التصويري (وجعل النهار مبصراً)؛ كيف يكون النهار مبصراً، والإبصار لأهله على سبيل المجاز، كما يقول البلاغيون. أهو نوع من التقابل في المعنى، وليس في اللفظ كما يقول الزمخشري[27]؛ لأن معنى مبصراً (ليبصروا فيه). أم أنه لون آخر من التضاد ليكون الإبصار في النهار مقابلاً للسكن في الليل، بما في السكن من دلالة على النوم؟ وهكذا يكون التعاقب بين المتضادات في جو من التعبير غير مباشر، وفي جوّ من التصوير بديع.

ونتجاوز هذا النمط من الطباق البياني الذي يعتمد على مفردات مُحاطة بألوان من التصوير إلى نوع آخر من تضاد المعاني، وهذا ما سوف نجده في المثل القرآني.

أَمثال القرآن بين التضاد والتصوير:

ليست أمثال القرآن كلها سواء في صيغها ولا في دلالتها ولا في وضوحها وغموضها، وليس من مهمتنا في هذا البحث استقصاء هذا، ويهمنا أن نشير إلى أنماط ثلاثة من الأمثال دالة على تضاد في المعاني، ومفارقات في الفهم

(26) الكشاف، ج3، ص24.

(27) نفسه، ج2، ص462.

والسلوك الإنسانيين. أما التصوير في المثل القرآني، فلا يحتاج إلى مزيد أدلة؛ لأنه في أغلب أحواله صورة مجسدة للمعاني والأغراض التربوية الهادفة إلى بناء الإنسان وتكامله.

النمط الأول: وهو الذي ترد فيه كلمة (مثل) في البداية، ويمكن أن يفهم منها أنها (الشأن)، أو (الحال). كقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ * ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ثُمَّ لَا يُتْبِعُونَ مَآ أَنفَقُوا۟ مَنًّا وَلَآ أَذًى ۙ لَّهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * ۞ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى ۗ وَٱللَّهُ غَنِىٌّ حَلِيمٌ * يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُۥ وَابِلٌ فَتَرَكَهُۥ صَلْدًا ۖ لَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 261 ـ 264].

أي شأن من ينفق في سبيل الله، كشأن الحبة. . . وقد أوردنا هذه الآيات، على طولها ليتبين عنصرا التضاد والتصوير، فالتضاد بين الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله، فيباركها الله ويضاعفها، والذين ينفقون رئاء الناس ولا يؤمنون بالله واليوم الآخر حيث يمحق الله ذلك الإنفاق ولا يترك له أثراً. وهذا المعنى الطباقي (المتضاد) صاغته الآيات في إهاب من التصوير جميل، وفي صياغة من التعبير مثيرة. فالمشاهد للعيان أن الحبة قد تنبت سبع سنابل وفي كل سنبلة مائة حبة، وفي هذا إغراء للمنفقين في سبيل الله، بهذا المثل الذي قرن بالدليل. وفي هذا إيحاء إلى أن قلوب أولئك المنفقين في سبيل الله قلوب خصبة ومعطاءة ومباركة، ولذلك كانت ثمار إنفاقهم خصبة ومعطاءة ومباركة كذلك.

وفي الطرف الثاني المضاد من التصوير نجد ذلك المرائي الذي شبهت حالة إنفاقه بالحجر الأملس عليه شيء من التراب، فأصابه مطر عظيم، فأذهب ذلك التراب القليل، فظهرت صلادته عارية وبدا كالحاً ناشزاً[28]. وفي هذا

(28) ينظر الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه، محمود صافي، دار الرشيد، دمشق، بيروت، ط1، 1411هـ، 1990م، جـ3، ص50.

إيحاء آخر إلى غفلة قلب المنافق وبلادته وخلوه من الخير والجمال، فهو سائر من ضعف إلى ضعف حتى ينتهي إلى زوال[29].

على أن هذا النوع من التصوير في فن التشبيه ليس من النوع الذي نصطلح عليه بتشبيه الصورة الذي يكون المشبه فيه صورة، والمشبه به صورة، بل إننا أمام تشبيه كامل بطرفيه إزاء تشبيه آخر بطرفيه. المؤمنون وإنفاقهم في تشبيه كامل، والمنافقون وإنفاقهم في تشبيه آخر.

النمط الثاني: ويكون فيه التعبير بذكر المثل اسماً نكرة، كقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا﴾، ويكون بمعنى (دليلاً) أو (قصة) أو (إيضاحاً) أو (شبيهاً) والآية ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: 29].

فالمعنى المتضاد يتمثل بحالة العبد الذي يملكه شركاء متعددون، فهم مختلفون في أمره وتوجيهه، وهو حائر بين أوامرهم المتعددة المتناقضة وحالة العبد المتضرّع لسيد واحد لا تتعارض أوامره وهو لا يجد حرجاً في الاستجابة لها. وقد ضرب الأول مثلاً لعابد الأصنام، والثاني مثلاً لمن يعبد الله وحده. والصورة تتمثّل بهذا التشبيه بين حالة العبدين والسيدين، وإن طوي ذكر المشبه وبقي المشبه به دالاً عليه. وهذا يشبه قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 76]. وقد جاء هذا الطباق البلاغي لرصد لا معقولية الاستواء والتشابه بين حالتين متناقضتين العبد الذي تتنازعه إرادات متعددة، والعبد الذي يستسلم لسيد واحد، وبين الأخرس الأبكم الذي يعجز عن فعل أي شيء، وبين القادر العادل الخالق البارىء المصوّر. وقد جاء الاستفهام في الآيتين ليعمق الانتباه إلى هذا التضاد والتناقض الصارخ، وليهز مشاعر المتلقي ويستفز ملكاته الشعورية والعقلية.

النمط الثالث: ويمثله قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا

---

(29) ينظر، التصوير البياني، د. محمّد أبو موسى، ص112.

فَٱحۡتَمَلَ ٱلسَّيۡلُ زَبَدٗا رَّابِيٗاۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيۡهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبۡتِغَآءَ حِلۡيَةٍ أَوۡ مَتَٰعٖ زَبَدٞ مِّثۡلُهُۥۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾ [الرعد: 17].

في النمط الأول والثاني اللذين مرّا علينا كنا إزاء حالتين يقوم التشبيه بوظيفة المقارنة بينهما لتقريب المعنى وإيضاحه، ولكننا في هذا النمط الثالث نحتاج إلى خطوة أعمق في الفهم، لأن التعبير جاء على سبيل الاستعارة، والاستعارة أكثر إيجازاً وتعتمد على التلميح أكثر من الإيضاح. ونحن أقرب ما نكون إلى الصور الرامزة إلى معانٍ بذاتها، حيث ننتقل معها من المحسوس المشاهد إلى المعقول المجرد. فقد استعير الماء للخير والزبد للشر والباطل، وكان شأن الخير الثبات والاستقرار والرسوخ، وهكذا شأن المعادن في رسوبها وكأنّ شأنَ الشر الزوال والتلاشي مع بهرجته وظهوره، وكذلك شأن الزبد الطافي على سطح الماء. والنص محتمل لمعانٍ وإيحاءات متعددة يستجيب لها الحس الجمالي والأدبي. فهذا الأستاذ فخر الدين عامر ينظر للصورة من جانب آخر فيقول: (فهذا التمثيل يوضح كيف يجتمع الحق والباطل ولا يمتزجان، بل يتميز كل منهما عن الآخر ليأخذ طريقاً يناسبه يعلن فيه عن حقيقته. فالباطل كالزبد الذي يعلو السيل هائجاً مخادعاً، لكنه لا يستقر في أرض، ولا ينتفع به زرع، بل هو رغوة فارغة زائلة، والحق كالماء وجواهر المعادن تستقر في الأعماق مثرية مخصبة. . .)(30).

أترانا نسير منفعلين بهذا التصوير الرامز إلى المعاني، وننسى الإشارة إلى التضاد والتناقض بين هذه المعاني. . . . المعادن الراسبة الباقية المفيدة، والزبد الزائل الخادع، الخير في قوته ورسوخه ونفعه، والشر في زواله، ومظهره الكاذب، وضرره. ومنذ البداية قلنا إن علم البيان وعلم البديع يتعاونان على إبراز المعنى المراد، ويعينان على بلوغ التأثير في القلوب والنفوس.

وللتأكيد على أن هذا النمط الثالث يحتاج إلى مزيد تأمّل للكشف عن المعنى الثاني، أَو معنى المعنى كما يسميه عبد القاهر الجرجاني، ولعلّ هذا يعود إلى السياق الاستعاري الذي أشرنا إليه، وهو يختلف عن التشبيه في وضوح دلالته.

---

(30) ينظر مقاله (التمثيل في المثل القرآني) في مجلة الدعوة الإسلامية، العدد 3، 1986، ص186.

ولنضرب هذا المثل الرامز في قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَلَدُ ٱلطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُۥ بِإِذْنِ رَبِّهِۦ ۖ وَٱلَّذِى خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا ۚ﴾ [الأعراف: 58]. فالظاهر الذي يتبادر إلى الذهن هو هذه الأرض الخصبة التي يخرج نباتها ممرعاً كثيفاً يسهل الانتفاع به، وهذه الأرض الكالحة السبخة التي لا يكاد نباتها يخرج إلاً بعسر، ولا يكاد الناسُ ينتفعُون به. والذي يعين على هذا المعنى الظاهر السياق الذي وردتْ فيه الآية، فهي جاءت بعد قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ . .﴾ [الأعراف: 57] ولكن الحس العربي منذ فترة نزول القرآن يلتفت إلى المعاني الخفية التي يوميء إليها التعبير القرآني. فهذا ابن عباس يرى أن البلد الطيب والبلد الخبيث (مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر، فأخبر بأن الأرض كلها جنس واحد إلاً أن منها طيبة تلين بالمطر، ويحسن نباتها، ويكثر ريعها، ومنها سبخة لا تنبت شيئاً، فإن أنبتت فلا منفعة فيه، وكذلك القلوب كلها لحمٌ ودم، ثم منها ليّن يقبل الوعظ، ومنها قاس جاف لا يقبل الوعظ)[31]. علماً بأن النص لم يشر إلى كلمة (مثل)، ولكن الصورة الاستعارية للمعنى الثاني لا تتعارض والمعنى الأول ولا تتضاد.

وهكذا يوظف التصوير بإيحاءاته ودلالاته المتعددة في خدمة المعنى الذي يقوم على التضاد. فالتضاد وحده لا يعبّر عن عمق حس، ولا شفافية شعور ما لم يوضع في سياق بلاغي تقوم أدواته على التعبير غير المباشر، بما فيه من إثارة ودعوة للتأمل وإطلاق ملكات التخيّل والتفسير. ولقد ذهبت أدراج الرياح تلك الأنواع من (الطباق) التي أغرم بها بعض شعراء الصنعة، فكانت كالزبد الرابي الذي ذهب جفاءً ولم ينفع الناس. . .

أقول: إننا وقفنا عند بعض آيات المثل القرآني بشكل خاص، وإن لم يكن قصدنا استيفاءها، فهي مصوغة صياغة تصويرية وهذا جانب من هدفنا من هذا البحث، ثم إن بعضاً منها ـ ولعله الغالب ـ جاء معبّراً عن معانٍ متناقضة متضادة

---

(31) مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980، د. ط، مج 3، جـ 8، ص84.

رصدها القرآن ليوجه بها الإنسان إلى معاني الخير والصلاح والرشاد، وينأى به عن سلوك الضلال والزيغ والفساد. وقد يرد المثل القرآني في الصفحات الآتية منظوراً إليه من غير الجانب السابق.

رسم المشاهد والطباق البياني:

أشرنا إلى أن من اطرادات القرآن وخصائصه أنه يقرن المعاني المتعارضة في سياق واحد ليتعمق الوعي الإنساني بالمعنى من خلال ضده، فهو حين يذكر الجنة يذكر النار، وحين يتحدث عن صفات المؤمنين يعقب عليها بصفات الكافرين أو المنافقين، ويتعرض إلى مصائر هذه النماذج البشرية سواء في الدنيا أو الآخرة. وقد يشير إليها باللفظة الواحدة، أو اللمحة السريعة، وقد يصورها بمشاهد حية. وقد تكون هذه المشاهد معاينة في حياتنا الدنيا، وتكون متخيلة في الآخرة، ومقيسة على ما نرى ونحس في هذه الحياة. وهذه المشاهد عامرة بالتصوير والحركة مثيرة لمكامن الحس الإنساني بالترغيب تارة، وبالترهيب أخرى. والحق أن رصد هذه الحالات قد يضخم هذه الصفحات، ونكتفي إلى الإحالة إلى آيات سورة الواقعة ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ . . .﴾ ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلشِّمَالِ﴾ من آية 27 إلى 56. بما فيها من تصوير لأحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار، وكأنا أمام مناظر نراها بأعيننا اليوم فيخبت القلب المؤمن لها خاشعاً، ويزداد القلب الضال قسوة وبعداً عنها. ومثلها آيات سورة الحاقة ابتداءً من قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الآيات 18 ـ 24]، إلى قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ﴾ [25 ـ 37]، ومثلها الانشقاق: 7 ـ 15.

وقد يرد رسم هذه المشاهد المتضادة في القصص القرآني حين يصور أحوال الصالحين وأحوال المعاندين كقصة الرجلين في سورة الكهف، الرجل الغني الطاغي المغرور بأمواله وأولاده، وقصة الرجل المؤمن الفقير الواثق بما عند الله. الآيات: 32 ـ 45. وقد يكون رسم المشاهد بذلك الذكر الدائم لصفات المؤمنين وصفات الكافرين، أولئك ﴿ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ. . .﴾ وهؤلاء ﴿وَٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ﴾ [الرعد: 20 ـ 25]. كل ذلك التضاد في سياق تصويري يهدف إلى تعديل السلوك

الإنساني، فلا يذكر هذا التناقض إلاّ من أجل تجاوزه وإصلاحه ليكون العمران في هذا الكون هدفاً من أهداف وجود الإنسان في الأرض.

لم نشأ الوقوف عند تلك المشاهد على غناها وتمثيلها لما نريد رصده من تصوير المتناقضات والمتضادات من المعاني والمحسوسات، وقد اكتفينا بالإشارة إلى بعض مظانها في القرآن. ونود أن نقف عند بعض المشاهد الجزئية التي تمثلها الآية أو الآيتان، ولكنها تبقى مشاهد حية مكثفة مصورة للمواقف والصفات المتضادة.

لنعُد إلى آيات سورة البقرة التي وقفنا عند بعضها وهي الواصفة لإنفاق المؤمنين وإنفاق المرائين، ولنقف عند الآيتين اللتين لم نقف عندهما آنذاك، وهما قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [265 ـ 266].

عرضنا إلى هاتين الآيتين في هذا الموضع لتصويرهما مشهداً متكاملاً، خاصة حينما يتملى النظر والقلب معاً في حالة ذلك المخلوق الذي يُصيبه الوهن والضعف بعد القوة والغنى، فيجد نفسه أمام رمز ثروته، ذلك البستان أو الجنة التي تعاورها الفناء من كل جانب، وهو واقف أمامها يصيح به داعي الكبر والعجز، ولا يقدر أن يردّ عنها الإعصار أو الاحتراق. إنها خيبة ومآل خاسر، ذلك الذي يقفه مثل ذلك الرجل، وإنها لعبرة لكل ذي قلب وذي عينين، والذي زاد المشهد شحنة عاطفية الذُّريّة الضعفاء الذين يقفون بين يديه وهو يرنو إلى من يعيلهم من بعده[32]. وواضح لديك هذا التضاد في الحالات والألوان، حالة الجنة

---

(32) تنظر اللمسات الفنية والنفسية الأخرى التي وقف عندها د. محمّد أبو موسى، التصوير البياني ص114.

الرابية التي أصابها الغيث فأمرعت من كل جانب، وحالة الحجر الأملس الصلد في الآية التي قبلها، وحالة هذا الرجل بين شبابه وقوته وبين ضعفه وعجزه، وهو أمام جنته الأولى زاهياً مفتخراً، وأمام جنته الثانية لا يملك حولاً ولا قوة.

ونريد أن نشير ها هنا إلى نوع من اطرادات القرآن وعاداته في التصوير أنه يعمد إلى التفصيل في المشبه به بما يلقي مزيداً من الضوء على أحوال المشبه. وهذا شيء يختلف عن استطرادات الشاعر الجاهلي حين يسهب في وصف المشبه به في مثل تلك الحالات التي يصور الناقة أو البقر الوحشي الذي يشاهده، أو غير ذلك من مشاهد الصحراء.

وقد لاحظنا هذا في الآيتين السابقتين حين وصفت الجنة بربوتها، وحين ذكرت حالة الرجل الكبير أمام جنته المحترقة. وحالته هذه إنما تمثل المشبه به الذي يرمز إلى حالة مشابهة مسكوت عنها، وهي حالة الواحد منا حين يُحاط به في كبره وهو لا يملك حسنى ولا عملاً مباركاً. ويمكن أن نشير هنا إلى وصف القرآن للكلمة الطيبة التي تشبه شجرة طيبة، فلم يقف عند هذا بل قال: ﴿أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ۝ تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ وقال عن الشجرة الخبيثة التي شبهت بها الكلمة الخبيثة بأنها ﴿ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: 24 ـ 26]. ولعل في آية النور من سورة النور دليلاً على هذا النوع التفصيلي من المشبه به. آية 35.

وواضح أن ما أشرنا إليه من تصوير في آيات سورة إبراهيم السابقة إنما جاء في سياق من رسم المتضادات من المعاني، والمتضادات من مشاهد الكون وآثار الطبيعية التي يعد الشجر أحد معالمها. وهذا اطراد آخر من اطرادات القرآن التصويرية، حيث توظف مظاهر الكون الحسية من شجر وجبال وأنهار وبحار لتصوير أحوال النفس ومنازع الإنسان من قوة وضعف، وبقاء وزوال، وظهور، وخفاء، وصدق وتمويه.

التضاد الخفي:

لقد تحدث البلاغيون عن هذا النوع من الطباق وسموه إيهام التضاد، وهو

أن يُؤتى بلفظين ليسا مُتضادّين تضاداً ظاهراً، ولكنّ معناهما يومىء إلى التضاد، كقوله تعالى: ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] فرحماء ليست ضد أشداء ـ كما يرون ـ لأن ضد الشدّة اللين، ولكن الرحمة مسبّبة عن اللين، ولذا كان هذا طباقاً ولكنّه بخفاء وتلْميح[33]. وعدّ ابن المعتز من المطابقة قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: 179]. وواضح أن القصاص ليس ضد الحياة لفظياً، ولكن، بما أن القصاص يعني القتل والموت كان ضداً للحياة، وإن كان هو حياة بذاته. قال ابن رشيق: (وهذا من أملح الطباق وأخفاه)[34].

ويهمنا في مجال بحثنا الطباق إذا تمخض عن صورة وكان متعاضداً معها في إطار واحد يبلغ بالمعنى مداه وغايته من حيث التوصيل والتأثير والاستجابة. وفي هذه المرة سنكون مع تضاد غير ظاهر، كما سنلاحظ.

انظر إلى قوله تعالى في سورة نوح: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا۟ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ أَنصَارًا﴾ [الآية: 25].

أي بسبب خطيئاتهم. فالذي يقابل الإغراق هو الإحراق، ولكن لما كانت النار تسبب الإحراق، كان ذكرها كافياً لاستحضاره مقابلاً للإغراق. ومما يثير الدهشة ويستفز الحس تحول هذه الأجساد البشرية من الماء إلى النار، وبطريقة خاطفة (أُغرقوا، فأدخلوا) بالفاء الدالة على الترتيب السريع الملاصق، وللخيال أن يذهب كلَّ مذهب في هذا المجال، فكيف تمّت عملية النقل هذه من الماء إلى النار، أهي من الطوفان الذي عمّ قوم نوح المكذبين إلى يوم الحساب مباشرة دونما مُهلة؟ وهذا الأمر تم مع قوم نوح خاصة لأنهم أغرقوا بالماء. وما شأن فرعون وما حاله في مجال هذا التخيّل الذي يطلق القرآن عنانه، وينتهي به إلى قرار من الاتعاظ والمراجعة!! تخيّلٌ فيه ترعيب، وتضاد بين ماء ونار دون تمهيل، فيه هزّة عنيفة لمن جاء بعد تلك الأقوام من قرون وجبلّات حتى قرننا هذا وجبلتنا هذه، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. . .

ومن دقائق المعاني المتضادة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ

---

(33) شرح التلخيص، ص162.

(34) العمدة، ج2، ص9.

﴿مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26]. إن الله لا يترك ضرب المثل بالأشياء الصغيرة للأحوال التي تناسبها من الحقارة والضعف كما جعل الذباب والعنكبوت والبعوض مثلاً للآلهة الضعيفة الواهنة الحقيرة، كما أنّ الأمور الجليلة والعظيمة يضرب لها ما يناسبها من العظمة والجلال[35]. وفي هذا رد على الكفار الذين قالوا ـ طعناً في القرآن ـ بأن الله يستحيي أن يذكر هذه المخلوقات الحقيرة، فجاء الرد بأنه يذكرها، ويذكر ما هو أكبر منها، بخلاف الموحّدين الذين يعلمون أنه الحق من ربهم. وفي جو هذا التضاد المشحون يأتي التعقيب الذي يحمل تضاداً آخر: ﴿مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَـٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا﴾ بين يضل ويهدي في سياق. فأما الذين آمنوا.. وأما الذين كفروا... ومن الطريف تعقيب أحد المعاصرين على هذه الآية بقوله: (في هذه الآية الكريمة مثل ضرب للدنيا وأهلها، فإن البعوضة تحيا ما جاعت وإذا شبعت ماتت. كذلك أهل الدنيا، إذا امتلأوا فيها هلكوا...)[36] وهكذا يأتي الإيحاء المتولد من ظلال الأضداد مشحوناً هو الآخر بألوان من التضاد، كالشبع والجوع، والحياة والموت!!

ولقد أشرنا من قبل إلى أن الأمثال عامرة بالتصوير المقرب للمعاني المجردة.

ومن الأمثلة التي ترد فيها المفردات على غير ما هو معهود من التقابل. فالمعلوم أن ضد العلم الجهل، وضد العمى الإبصار، ولكن التعبير القرآني يجيء على هذه الشاكلة: ﴿۞ أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ؟﴾ [الرعد: 19].

حيث يقابل بين يعلم، وأعمى، أي بين العلم والعمى، وما هما بمتضادتين لفظاً، ولكن الجهل الذي هو ضد العلم، يشبّه صاحبه بالأعمى لأنه لا يقوى على التمييز بين الحقائق. ولا شك أنّ العمى هنا منظورٌ إليه بمعناه غير الحسي، إذ المراد به الجهل أو الضلال وهما ضدان للعلم والهدى. وقد جاء

(35) الكشاف، جا، ص203.

(36) الجدول، جا، مج1، ص87.

السياق محتضناً للتصوير إذ استنكر أن يكون المهتدي الذي يمشي على بصيرة من ربه، كالضال الذي يخبط في ظلمات الجهل والضلال.

وأخيراً تستلفتنا آيات قرآنية مصورة لحالات الكفار من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ﴾ [إبراهيم: 18]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً . . .﴾ [النور: 39]، وما على شاكلته في القرآن، دون تعقيب بالحديث عن صفات المؤمنين، ألا يكون في هذا نوع من القطع أو الحذف الدال عليه السياق. ومعلوم أن في القطع أو الحذف استثارة للمتلقي وإشراكاً له في عملية التوقع والاحتمال. وهو الذي قال عنه عبد القاهر الجرجاني بأنه (باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى فيه ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطقْ، وأتمَّ بياناً إذا لم تبِنْ)[37].

وهو في هذه المرة ليس حذفاً لكلمة من نوع الفاعل أو المفعول به أو المضاف أو الصفة أو الموصوف، بل حذفاً لمشهد كامل، أو مقابل لحالة معينة. فماذا ترى يكون ما يقابل صفات الكافرين الذين تكون أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف، أو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، ماذا سيقابل هذه الصفات أو الأحوال التي تنتظر المؤمنين، وهي أحوالٌ مسكوت عنها في هذا الموضع. وهي قطعاً مخالفة تماماً لأحوال الكفار.. يكفي للمؤمنين أن يقول الله عنهم بأنهم ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ﴾ [البيّنة: 8].

ورضا الله ما لا يستطيع بصر أن يتخيله، أو قلب أن يستشعر مداه وعظمته. يكفي أنه رضا.. أما رضاهم هم، فيمكن تصور حدّه، بما يصل حد الاكتفاء وبلوغ النهاية.

ومهم جداً أن نؤكّد هذا التعانق بين التضاد والتصوير، فأحوال الكافرين لم

---

(37) دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمّد عبد المنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، د. ط، 1983، ص178، وينظر كتابنا: الإعجاز القرآني: أسلوباً ومضموناً، دار المرتضى، بيروت، ط1، 1413هـ، 1993م، ص52.

تذكر مجردة؛ أو مسرودة بطريقة مباشرة، بل جاءت مصورة كأروع ما يكون عليه التصوير، وبهذا يمكن أن يستغرق الذهن أو القلب في رسم صور أخرى مغايرة لأحوال المؤمنين، وهو مدى واسع لا يكون له حد.

الخاتمـة

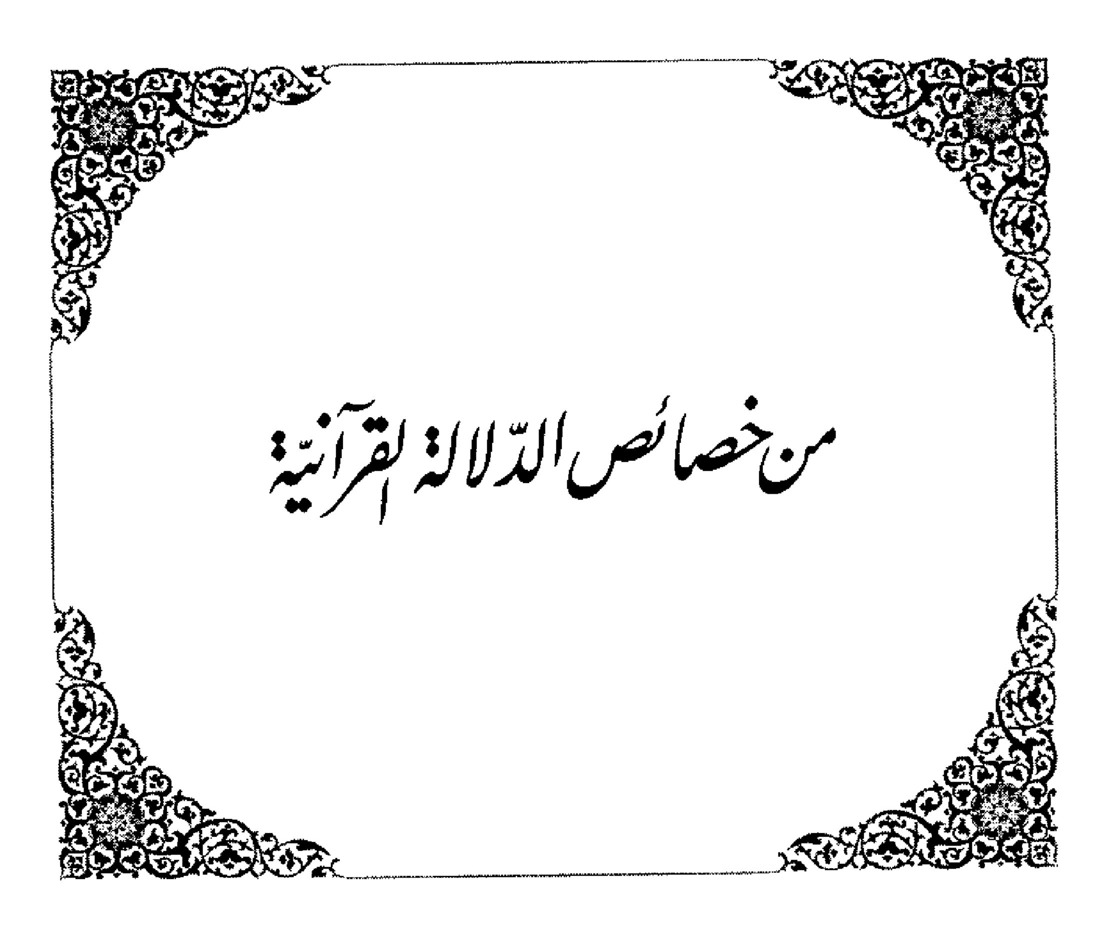
ليس ترفاً أن نعيد الحديث عن الطباق والبيان، وقد تحدثت عنهما كتب البلاغة قديماً وحديثاً بما يغني، بل هو منهج نتوسم فيه الثراء والغَناء للبحث البلاغي، لأن فن القول لا يعتمد على نوع بلاغي واحد لبلوغ مراده، بل قد يعتمد على كثير من الأنواع البلاغية والأدوات التأثيرية من موسيقى وعاطفة لبلوغ هذا المراد.

ونحن قرنّا بين فرع من علم البديع وهو (الطباق)، وفروع علم البيان من تشبيه واستعارة، ولاحظنا ما يتحقق للنص من مدى تأثيري واسع. ولو كان المنهج يضم إليه العناصر البلاغية الأخرى لكان أجدى. وهذا يكون حين يتناول الباحث نصاً واحداً ويسلّط عليه الأضواء الفكرية والعاطفية والفنية كلها، فيستجلي مكامن شكله ومضمونه.

ولعلّ الحديث عن فكرة الإعجاز القرآني لا تتجلى في نص واحد، ولا في آية واحدة، ولا في مجموعة من الآيات إلاّ إذا كانت في وحدة متكاملة أو سورة كما عبّر عنها القرآن. وفي هذا النص لا يكتفى بالإشارة إلى طباق، هنا، أو صورة هناك، أو تقديم هنا، أو تأخير هناك، بل يستجلى المعنى القرآني كله من خلال أدوات التصوير والتعبير والاستثارة كلها، كما أشار إلى ذلك الدكتور مجيد ناجي[38].

وحسبنا أن دللنا إلى خطوة في الطريق، وإلى استكمال الخطوات فليتنافس المتنافسون.

(38) في مقالة بمجلة الدعوة الإسلامية (المدخل إلى دراسة الإعجاز القرآني) العدد 13، ص145.



من خصائص الدّلالة القرآنيّة

الدكتور: سعيد الفاندي

نزل القرآن بلسان عربي مبين، ومن تمام صفة البيان لذلك اللسان ما ركب في ألفاظه الغنية من خصائص صوتية وصرفية فهي مأمونة اللبس، واللفظ العربي يخرج من مخارج متمايزة في جهاز النطق البشري، يقول العقاد: «وجميع المخارج الصوتية في اللسان العربي مستعملة متميزة بأصواتها، وليس في العربية حرف يلتبس بين مخرجين»[1]، وذلك التميز في المخارج والثراء في الحروف جعلها لغة موسيقية مؤثرة بإيقاعها وتناسق حروفها في مفرداتها، وقد أقر بذلك بعض المستشرقين، يقول بلاشير: «إن اللغة العربية أداة قوية وغنية بالأصوات

(1) اللغة الشاعرة ـ مصر ـ مطبعة الاستقلال الكبرى ـ د. ت ص54.

التي تدفع إلى التماس الأنغام الموسيقية»[2].

ويضاف إلى تلك الخصيصة ظاهرة الاشتقاق التي تيسر للأديب الناثر أو الشاعر أن يصوغ مفردات تتمتع بخصائص موسيقية مشتركة، كما أن المقاطع في الكلمة العربية وفي الجملة تنقسم إلى صنفين: مقاطع مقصورة، ومقاطع ممدودة، فالمقصورة تتألّف من متحرك منفرد، والممدودة تتألّف من متحرك وساكن، والأول خفيف والآخر ثقيل وهذا ما يساعد على إكساب الكلمة والعبارة إيقاعاً منبعثاً بين الخفة والثقل في شيء من التريث الذي يجعل الكلمة تنبعث واضحة فصيحة، كما أن ظاهرة الإعراب لها أثرها في إحداث التأثير الإيقاعي المشبع لروح السامع والناطق معاً، يقول العقاد في اجتماع تلك الخصائص للغة العربية: «وتنفرد اللغة العربية بسمة الشاعرية، لأنها جمعت على هذا المثال البديع بين أبواب الاشتقاق وأوزان العروض وحركات الإعراب»[3].

ومع سعة اللغة العربية في مفرداتها وأصولها التي تساعد على الاشتقاق، ومع انفتاحها على اللغات المجاورة لها، فإنها لم تستطع الدلالة على جميع مضامين النص القرآني، لذلك نرى أن النص القرآني يستخدم إيحائيات بلاغية تشبه الرموز المنبثقة من تراكيب لغة ما؛ لاستيفاء التعبير الذي قد تعجز عنه اللغة المعروفة بين الناس، وإليك بياناً لبعض من تلك الأساليب التعبيرية القرآنية، وهي تُعدُّ من خصائص النص القرآني في الدلالة على المعنى دلالة تجمع بين الإفهام والإحكام، ومخاطبة العقول والمشاعر، والخواص والعوام، وقضاء الحاجات العقلية في الهداية، وإشباع الأذواق في البلاغة للأولين والآخرين:

1 ـ الإحكام والتشابه:

إن القرآن كله محكم من حيث كونه متقناً في ألفاظه وتراكيبه خالياً من التناقض، قال الله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: 1]، ولكن للمحكم والمتشابه من القرآن معنى آخر، عند المقابلة بين معاني الآيات من حيث التلميح

---

(2) انظر تاريخ الأدب العربي لطه حسين ـ العصر الجاهلي ـ بيروت ـ دار العلم للملايين ـ ص48.

(3) اللغة الشاعرة ص25.

والتصريح بالمعنى، يشهد لذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: 7].

وقد كثرت الآراء في تحديد معنى كل من المحكم والمتشابه والفرق بينهما، وقبل إبراز الرأي المختار في ذلك، نلفت العقول المتدبرة إلى سر التقابل بين المحكم والمتشابه في الآية، ولماذا لم يأت القرآن جميعه محكماً يظهر معناه للسامع المتعهد على اللفظ العربي المبين؟

لقد جاء القرآن الكريم بأخبار غيبية وأحكام تشريعية، وأعلم عن أحوال كثير من الأحياء البشرية والحيوانية، وتكلّم عن مخلوقات يراها الإنسان، ومخلوقات لا يراها كالملائكة والجن، والإنسان يتكلم بلغة مصنوعة من خامات بيئته وحضارته، فإذا ما اقتصر القرآن في مخاطبته على ما عهد من تلك المادة اللغوية التي صنعها الإنسان نفسه، التبس عليه الأمر، وظن أن ما يسمعه بالوحي هو من جنس ما يصنعه، ويسمعه، ويراه في بيئته المحدودة، والقرآن فوق الحدود المكانية والزمنية، فكيف السبيل إلى التوفيق بين إفهام الإنسان ببيئاته المختلفة، وعصوره المتلاحقة، واللغة كائن حي محدود التركيب والتوليد؟

لم يبق في التعبير عن تلك المعاني التي لم يألفها الإنسان وقت نزول الوحي إلاّ بالإيحاء القائم على التشابه بين المعاني المعهودة لديه، والمعاني الجديدة، في حركة تشبه المجاز والاستعارة، يقول الرازي في بيان هذا السر: «إن القرآن يشتمل على دعوة الخواص والعوام، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه، ظن أن هذا عدم ونفي محض، فيقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وما توهموه، ويكون ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح»(4).

(4) مفاتيح الغيب: مكة المكرمة وبيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط(1411/ 1990): 7/ 149.

فقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [طه: 5]، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10]، لا بُدَّ في إدراكها إدراكاً صحيحاً من الجمع بين معنيين: أولهما معهود لدى الإنسان وهو الاستواء في الآية الأولى، والوجه في الآية الثانية واليد في الآية الثالثة، وبين معنى لم يعهده السامع وهو القدرة الإلهية المطلقة في التدبير، والمقصود بالوجه ذات الله العلية التي بلغت الكمال المطلق، ويقرب الله ذلك المعنى للإنسان بأكمل شيء فيه وأجمله وأشرفه وهو الوجه، والتعبير باليد للدلالة على كمال القدرة في الخلق والبطش، والقرآن وهو يحدّثنا عن أمر غير مألوف لنا، كالجحيم يصور فظاعته وشدة عذابه بقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ﴾ [ق: 30] فالجمع بين المحكم والمتشابه في خطاب القرآن أمر اقتضته ضرورة الناس العقلية إلى ما يقرب لهم المعنى الغائب عنهم بالمتشابه، وإلى الانطلاق من قواعد فهمهم للمعاني الأصلية غير المستعارة في المحكم، وهذا أمر يتعلّق ببقية المعاني غير المعهودة في الذهن العربي، يقول سيد خليل: «فالقرآن الكريم إذن يمثّل ناحيتين، هما الناحية الواقعية التي يحياها المجتمع العربي في صحرائه ثم هذه الناحية المثالية التي ينبغي أن تكون هدفاً. .»[5].

وتكاد تلتقي الآراء المتعددة في بيان المحكم والمتشابه من القرآن في أن المحكم: هو اللفظ الذي ظهر المراد منه، ويدل على معناه دلالة صريحة، والمتشابه ما يحتاج في فهمه إلى تأويل أي إلى إرجاع إلى معنى المحكم بترجيح عقلي، يصرفه عن معناه الدال عليه بطريق التصريح.

نقل السيوطي عن العلماء هذا المعنى المختار فقال: «المراد بالمحكم ما اتضح معناه، والمتشابه خلافه»[6].

ويقول في تفسير الآية التي جاء فيها قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 7]: «إنه تعالى أوقع المحكم موضع المتشابه، فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله، ويعضد ذلك أسلوب الآية:

---

(5) المدخل إلى دراسة البلاغة العربية ـ بيروت، دار النهضة العربية ـ 1968م ص17.

(6) معترك الأقران في إعجاز القرآن ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط أولى (1408/ 1988) 1/ 107.

وهو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرّق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ وأراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء، فقال أولاً: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ..﴾ إلى أن قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ وكان يمكن أن يقال: وأما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم، لكنه وضع موضع ذلك: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾، لإتيان لفظ الرسوخ، لأنه لا يحصل إلاّ بعد التتبع العام والاجتهاد البليغ»[7]، والمتأمّل في الآية وسياقها ومقصدها، يرجح أنه ليس المراد نفي علم الراسخين بالمتشابه، بل نفي أن يكون علمهم له على سبيل الجزم، فإذا كان مقصود الآية نفي العلم به مطلقاً، فما فائدة قوله في صدر الآية في وصف المحكمات هن أم الكتاب؟ وما فائدة قوله في ختام الآية: وما يذكر إلاّ أولو الألباب؟ فالإرجاع إلى المحكم نوع من العلم بالمتشابه، ووصف الراسخين بالتذكر مفيد في تقرير أنّهم يعملون العقل في ذلك الإرجاع، والمقصود العام للآية هو الإيمان بذلك المتشابه سواء عُلِم أم لم يُعلم من قبل الراسخين وغيرهم من المؤمنين، ورفض منهج الزائغين الذين يفسّرون المتشابه على مقتضى ما في نفوسهم من الهوى وعقولهم من الضلال وليس على مقتضى المحكم من القرآن كالتوحيد والتنزيه لله تعالى.

وبذلك يفتح القرآن مغاليق المعاني التي عبّر عنها بالمتشابه المقرب للمعنى الذي لا يمكن أن يدركه العقل إلاّ بالتقريب والتمثيل، فيكتسب ثمرة التأمّل العميق، والنظر الدقيق، يقول الفخر الرازي في هذا المعنى: «إن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من ظلمة التقليد، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد»[8].

2 ـ الإجمال والبيان:

إن المعنى أو الحكم يوصف بأنه مجمل إذا كانت دلالته مبهمة غير

---

(7) م. ن: 1/ 107.

(8) مفاتيح الغيب: 7/ 149.

واضحة، وإذا انكشفت دلالته بجلاء كان موصوفاً بأنه مبيَّن، وللإجمال مواطن يزينها، وللبيان مواطنه، فمن المواطن التي يحسن فيها الإجمال تقرير القواعد العامة، فإن تفصيل جزئياتها بالبيان يذهب قوة أثرها في العقول، ولكن يأتي بيانها في غير معرض الاستدلال والتقرير، فالقرآن الكريم وهو يتحدث عن الصلاة وأهميتها في الدين لم يتطرّق إلى بيان شروطها مفصلة ولا أركانها ولا مبطلاتها، ولم يفصل أوقاتها تفصيلاً، ولو خاض القرآن في الجزئيات، لذهبت قدسية هذه الشعيرة من مشاعر الناس، لإحساسهم بأهمية الجزء دون الكل، واقتصر القرآن في بيان بعض جزئيات هذه العبادة على ما يؤكد أهميتها وضرورة المحافظة عليها، كبيانه لصلاة الخوف: ﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ . . .﴾ [النساء: 102]، أو بيان مفتاح الصلاة وهو الوضوء والغسل، ولا شك في أن التنبيه على أهمية الوسيلة مزيد اهتمام بالمقصد، وكذلك فعل القرآن في التحذير من البيوع الفاسدة، حيث أجمل فقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275].

وقد يسلك القرآن منهج الإجمال في بعض الأحكام والمعاني تيسيراً في الحكم، وتوسعة لحدود المعنى، ففي عدة طلاق المستحاضة يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: 228]، والقَرْء لفظ مشترك يطلق على الحيض والطهر، فجعله القرآن صالحاً للاستخدام في أحد الحالين بحسب البيئة وطبيعة الأحوال، فالاحتمال وترك التحديد مقصود في الآية، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَاْ الَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: 237]، فالذي بيده عقدة النكاح يحتمل أن يكون الزوج ويحتمل أن يكون الولي، فأبهم مراعاة لمقتضيات الأحوال التي تستدعي صدور العفو من الزوج أو من الولي، وكذلك الأمر في مسح الرأس في الوضوء[9].

وقد يكون الإجمال طلباً للجمع بين مخاطبة العوام والخواص من الناس،

(9) حيث جاء التعبير بالباء مع الفعل المتعدي، ولو اقتصر على الفعل لدل على تعميم المسح الذي قد يشق على النفس أحياناً، وقد يخف عليها في بعض الأحايين، قال الله تعالى: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[المائدة: 6].

فالقرآن موجه لجميع البشر على اختلاف عقولهم وبيئاتهم، فناسب ذلك الاختلاف أن يكون للإجمال نصيب في آيات القرآن، ولو جاء نص الخطاب مفصلاً لأرهق عقول العوام، فعندما تحدث عن الأرض وصفها بالانبساط، ولم يصفها بأنها مسطحة مناسبة لعقول الخواص، ولم يصرح بأنّها بيضوية أو كروية مراعاة لإدراكات المتقدمين وغير الناظرين في العلوم الكونية، وكذلك الأمر في الإيلاج بين الليل والنهار، يفهمه العوام بأنه صورة للتعاقب المنظور، ويفهمه الخواص من العلماء على أن الأرض تتعرض للشمس في جزء منها فيكون نهاراً في حين يكون جزء منها ليلاً وبالعكس، قال الله تعالى: ﴿تُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَتُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَتُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ ٱلْمَيِّتَ مِنَ ٱلْحَىِّ﴾ [آل عمران: 27]، وكذلك الإجمال في إخراج الحي من الميت وإخراج الميت من الحي، يقول الشعراوي: «إن العامة يمكنهم أن يجدوا المثال الواضح على أن الحق يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي، أما الخاصة فيعرفون قدرة الله عن طريق معرفتهم أن كل شيء فيه حياة، فالتراب الذي نضع فيه البذر لو أخذنا بعضاً منه في مكان معزول فلن يخرج منه شيء، هذا التراب هو ما يصفه العلماء بوصف الميت في الدرجة الأولى، وأما النواة التي يمكن أن تأخذها وتضعها في هذا التراب، فيصفها العلماء بأنّها، الميت من الدرجة الثانية، وعندما ننقل الميت في الدرجة الأولى، ليكون وسطاً بيئياً للميت في الدرجة الثانية، تظهر لنا نتائج تدلل على حياة كل من التراب والنواة معاً، وقد مس القرآن ذلك مسّاً دقيقاً»[10] ثم يقول في تحليل ذلك الإجمال المقصود في الآية: «لأن القرآن حين يخاطب بأشياء قد تقف فيها العقول فإنه يتناولها التناول الذي تتقبلها به كل العقول، فعقل الصفوة يتقبلها، وعقل العامة يتقبّلها أيضاً، لأن القرآن عندما يلمس أي أمر إنما يلمسه بلفظ جامع راق يتقبله الجميع»[11].

ويقول العقاد في حكمة ذلك الإجمال: «وليس الخطاب مقصوراً على العرب الأميين ولا هو بمقصور على أبناء القرن العشرين، ولكنه عام مطلق لكل

(10)، (11) تفسير الشعراوي، القاهرة ـ مطابع أخبار دار اليوم ـ 18/1414، 1415.

عصر ولكل مكان، إذ ليس من المعقول أن يفكّر الإنسان على نسق واحد في جميع العصور»[12].

ومن أسرار الإجمال في مواضع والبيان في مواضع أخرى الدلالة على أن القرآن متآلف المعاني وأنه يفسر بعضه بعضاً، فقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: 4] فسّره بقوله: ﴿ثُمَّ... مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: 18 ـ 19]، وقوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ﴾ [البقرة: 37]، فسّره بقوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا..﴾ [الأعراف: 22].

كما فسر قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا﴾ [الزخرف: 17]، بالأنثى بقوله: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ﴾ [النحل: 58].

ومن ذلك بيان أن الطلقتين رجعيتان في قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ﴾ [البقرة: 229] بقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ﴾ [البقرة: 230].

وقد يكون في آية مجملة ما يدل على أن بيانها في موضع آخر كقوله تعالى مجملاً: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: 1]، فصّله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: 3].

ومن هذا القبيل قوله تعالى على سبيل الإجمال: ﴿وَٱلَّٰتِى يَأْتِينَ ٱلْفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَٱسْتَشْهِدُوا۟ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ ۖ فَإِن شَهِدُوا۟ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 15]، بيّن القرآن ذلك السبيل بقوله: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: 2]، مصحوباً ببيان النبي ﷺ برجم المحصن.

وإذا كانت بعض الأحكام تحتاج إلى بيان لأنها معرضة للتأويل الفاسد من بعض العقول، فإن القرآن يبيّنها كما هو الشأن في أنصبة الورثة حسب ما ورد في

---

(12) ما يقال عن الإسلام ـ ضمن الأعمال الكاملة للعقاد ـ المجلد السادس ـ بيروت ـ دار الكتاب اللبناني: ص544.

أول وآخر سورة النساء، وكما في بيان حد القذف، وفي القصاص الذي كان يحرّف في الجاهلية بقتل غير القاتل. فقال في شأن حد القذف والزّنا في مطلع سورة النور: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾ ثم قال بعد التوطئة بالبيان: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ..﴾، ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ...﴾، وقال في شأن القصاص: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى ..﴾ [البقرة: 178].

وكما في كفارة الأيمان التي لها علاقة بالجانب العقدي من حيث وجوب الالتزام في القسم بالله، فقد قال الله في موضع من القرآن: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ [التحريم: 2]، وقال في موضع آخر: ﴿فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: 89] وقد يكون المعنى مجملاً ومبيناً في موضع واحد من القرآن تنبيهاً على أهميته وتشريفاً لشأنه، أو تحذيراً منه وتعريضاً بسوء فعله من مثل قوله تعالى في القرآن والرسول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [الطلاق: 10 ـ 11]. وكقوله في الجنة: ﴿أُولَٰئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ﴾ [الرعد: 22، 23]، وكقوله: ﴿نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: 52، 53]، وكقوله في الفاتحة: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 6 ـ 7]، وبيّن في موضع آخر المنعم عليهم فقال: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 69].

ومن إجمال الشيء وبيانه لأجل التحذير منه قوله تعالى: ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ﴾ [الأعراف: 44، 45]. وكقوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ

ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا عَلَى ٱلْءَاخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍۭ بَعِيدٍ﴾ [إبراهيم: 2، 3].

وقد يأتي الإجمال بعد البيان إشعاراً بالمقصد وتذكيراً بالأهمية للمجمل والمبيَّن معاً، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ وبعد تعداد أوصافهم أردف بالحكم العام: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: 4]، ويطرد هذا النوع في التذييلات التي تلحق أواخر الآيات من مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾: [الأنعام: 103] وأكثر الآيات القرآنية أجملت معانيها في أواخرها تقريراً وتنبيهاً.

فليس الجمع بين المجمل والمبين في القرآن لمحض تنويع الخطاب، بل هو بلوغ بالمعنى غاية لا تدرك بغير ذلك في مراعاة مقتضى أحوال الناس عالمين ومتعلمين، وكتبة وأميين، ومتقدمين ولاحقين.

3 ـ الحقيقة والمجاز:

لا يراد بوصف الحقيقة في البيان ما هو ضد الكذب، بل هو إطلاق مخصوص بالوضع الأصلي للكلمة، والمجاز تطور دلالة الكلمة من معنى معروف في الاستعمال إلى معنى جديد استجابة لحاجة التحضر الإنساني والتطور الفكري.

وقد نزل القرآن والعرب أمة تغلب عليها البداوة، فخاطبهم بمعان مواكبة لعصرهم، وموافقة في الوقت نفسه لعصور لاحقة وبيئات مختلفة، وكان من وسائله في تلك المواكبة وذلك التوفيق استخدام الحقيقة والمجاز، والجمع بينهما أحياناً في لفظ واحد، أو في تركيب مستقل، وتعاليم القرآن وتنظيماته غير المألوفة في أكثرها لدى المنزل عليهم استدعت استخدام تطور الدلالة من معنى معهود إلى معنى جديد، يقول السيد خليل: «وقد أدى نزول القرآن على هذا النحو إلى أن تغيرت مفاهيم كثير من الألفاظ التي عبرت عن مقررات من هذا

الدين عقيدة أو عملاً، وكان ذلك أول باب من أبواب التجوز في حياة اللغة بعد الإسلام، فمن ذلك: المؤمن، والكافر، والمسلم، والمنافق، والصلاة، والزكاة، والحجّ، والعمرة، والجهاد، وما إليها من الألفاظ التي صارت فيما بعد حقائق يدل بها على أبواب العبادة وطرائق التشريع»[13].

والمجاز من أقسامه الاستعارة التي هي نقل الكلمة من معنى معروف بها إلى معنى جديد لعلاقة المشابهة بينهما، لغرض البيان والتأثير، مثل إظهار الخفي في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الزخرف: 4]، فإن حقيقته: وإنه في أصل الكتاب، «فاستعير لفظ الأم للأصل؛ لأن الأولاد تنشأ من الأم كما تنشأ الفروع من الأصول، وحكمة ذلك تمثيل ما ليس بمرئي حتى يصير مرئياً»[14].

ومنه المجاز في المفرد، «المجاز اللغوي»، وهو استعمال اللفظ لغير ما وضع له في الأصل[15]؛ لعلاقة غير المشابهة، من ذلك إطلاق الجزء والمقصود به الكل، مثل قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمٰن: 27] والمراد ذاته سبحانه، وإطلاق الكل على الجزء مبالغة في إظهار أثر الشيء كما في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ [البقرة: 19]، أطلق الأصابع وأراد الأنامل منها مبالغة في الفرار، ومنها تسمية الشيء بما يؤول إليه كقوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: 36]، أي عنباً سيصبح خمراً.

والنوع الثالث من المجاز هو ما كان في التركيب الإسنادي، ويسمى بالمجاز العقلي، وعلاقته الملابسة[16] بين المعنى المنقول منه والمنقول إليه كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾ [محمد ﷺ: 21] أي عزم عليه، بدليل قوله تعالى في موضع آخر: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ﴾ [آل عمران: 59].

ولن نتعرض في هذا المقام لتفصيل مجازات القرآن، والتفريق بين الآيات

(13) المدخل إلى دراسة البلاغة العربية ص20.
(14) السيوطي: معترك الأقران: 1/ 209.
(15) الزركشي: البرهان: 2/ 259.
(16) م. ن: 2/ 256.

التي سيقت بطريق الحقيقة والآيات التي عبرت بالمجاز، بل غرضنا هو بيان تفرد القرآن وقت نزوله بظاهرة لغوية بلاغية غاية في التطور بالدلالة، وهي الجمع بين الحقيقة والمجاز في موطن واحد من المفرد والمركب اللفظي، وقل من تكلم في هذا النوع من المفسرين والبلاغيين بل أنكره بعضهم، يقول الطاهر بن عاشور في بيان اختلاف العلماء في قبول هذا النوع وتأويلهم للآيات التي احتوت عليه: «وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن»(17).

وممن تعرض للآيات الجامعة بين الحقيقة والمجاز ابن عرفة في تفسيره ففي بيان قوله تعالى: ﴿ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران: 45]: «وهو من استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه»(18) يقصد كلمة المسيح الدالة على الممسوح بالبركة في معنى الاستعمال، والمنقولة للدلالة على عيسى عليه السّلام.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا۟ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102] يقول ابن عرفة في الفعل: «وليأخذوا»: «إذ استعماله في حقيقته ومجازه، ومجازه أمر ضروري لا بد منه، لأن كل واحد في الجهاد مأمور بأخذ الحذر وحمل السلاح فالمجاز لازم»(19).

وفي قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ [محمد: 18]، يقول ابن عرفة في التنبيه على أن الفعل (جاء) دال على الحقيقة والمجاز معاً «وهو من باب استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ لأن بعض أشراطها هو مبعث النبي ﷺ وانشقاق القمر والدخان، وباقيها لم يقع»(20).

ومن أمثلة استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه، قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ

(17) التحرير والتنوير: تونس ـ الشركة التونسية للنشر ـ 1984م 1/98.
(18) تفسير ابن عرفة برواية الأبي ـ مخطوطة رقم 10770 ـ المكتبة الوطنية تونس، ق123 وجه.
(19) تفسير ابن عرفة برواية الأبي مخطوطة رقم 21269 ـ ق204 وجه.
(20) م. ن: مخطوطة رقم 3453 ـ ق 390 ظهر.

﴿وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ . .﴾ [الحج: 18]، فيقع السجود بمعناه الحقيقي وهو وضع الجبهة على الأرض من الناس، ويحصل بالمعنى المجازي وهو: التعظيم من غيرهم، ومن أمثلته كذلك قوله تعالى: ﴿وَيَبْسُطُوٓاْ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ . .﴾ [الممتحنة: 2]، فبسط الأيدي بالضرب حقيقة، وبسط الألسنة ببذيء القول مجاز، ويمكن أن تحمل الصلاة من النبي ﷺ على الدعاء والصلاة على من مات منهم، في قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾ [التوبة: 103].

ومن استعمال المركب المشترك في الحقيقة والمجاز معاً، قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: 1] فصيغة لفظي ويل ولام الجر[21]، حملها المفسرون على معنى الخبر أي أن الله يتوعدهم بإخباره عن مآلهم، وعلى معنى الدعاء وهو مجاز. والمعنى أن المظلومين يدعون بالويل على المطففين بقولهم: «اللهم عاقبهم بالويل» كقوله في آية أخرى: ﴿قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: 38]، ومن هذا القبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز في معنى المغضوب عليهم والضالين، إذ تنصرف إلى اليهود والنصارى على المجاز، وتنصرف إلى أصل الوضع من الدلالة على من حل عليهم غضب الله ومن أضلهم الله، وذلك في قوله تعالى من سورة الفاتحة: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة: 7].

فبدا لنا ثراء الدلالة القرآنية في التزود من المجاز مع المحافظة على أصول المعاني، وكان لذلك أثره في نمو وازدهار العلوم اللسانية والعقلية في الحضارة الإسلامية، فقد نقلهم القرآن من حرفية اللغة وحسيتها إلى رحابة الفكرة وعمق النظرة.

4 ـ مخاطبة العقل والوجدان:

كما أن دعوة القرآن عامة، فإن أسلوبه يتسم بالشمولية في الجمع بين البرهان العلمي المقنع للعقل، والتأثير الأدبي المحرك للشعور، فمن الناس من

(21) التحرير والتنوير: 1/100.

يتعلّق بالفكرة ثم ينظر فيها بعقله، وقد انجذب إليها بحدسه وشعوره، ومن الناس من يتقدم بعقله قبل شعوره، والأولون هم الأدباء، والآخرون هم العلماء، فأراد القرآن أن يوحد بينهم بمخاطبتهم جميعاً في دلالات إفرادية وتركيبية تكون محل تأمّل عقلي من العلماء، ومنزع انجذاب لمشاعر الأدباء، فجمعت دلالة القرآن بين دقة المعنى وجمال التصوير، وذلك متضمَّن في الكلمة الواحدة والعبارة التامة والسورة المتكاملة، يقول السيد خليل في مفاجأة القرآن للعرب بهذه الخصيصة الحميدة: «ولم يكن لدى العرب يومئذ من منابع ثقافية تزود اللغة بزاد أعمق وأخصب، ومن هنا كانت دهشتهم عندما سمعوا القرآن، ووجدوا فيه قيماً فنية من نوع آخر لم يتح لهم أن يتصلوا بها، ومن هذه القِيَم ما يمس الصورة أَو الإطار الفني الأدبي، ومنها ما يمس الفكرة، ومنها ما يتصل بالتصرف في اللغة نفسها من ناحية الاشتقاق وتعدد الصيغ، ثم من ناحية التركيب واختيار الكلمات، على نحو يجمع بين إثارة الوجدان والعقل جميعاً»[22].

فآخى القرآن بين العلم والأدب في خطابه، كما آخى بين العقل والشعور، وهذه الألفة دليل على الإعجاز القرآني، لأنها دلّت على دقة وثبات في البرهان، وقوة وإمتاع في إثارة الوجدان، انظر إلى قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ . .﴾ [الرعد: 16 ـ 17]، فقد عانق القرآن بين التأثير في العقل بالبرهان، وفي النفس بذلك التصوير الرائع الذي يمتلىء بالحركة والجمال في كل كلمة وفي كل مقطع وفي كل عبارة من الآيتين، يسوق الله ذلك إلى مقصد شريف وهو أن الحق ثابت باق، والباطل زائل زاهق.

ولقد جاءت ألفاظ القرآن غنية بجمالها ونغمها وتصويرها، فليست كلمة القرآن بمنأى عن التأثير وهي مفردة، كما أن تأثيرها يزداد جمالاً إذا تعانقت مع بقية المفردات في سلك من النظم الدافق بالحياة والحركة والصورة والإيحاء،

---

(22) المدخل إلى دراسة البلاغة العربية ص18.

يقول عمر السلامي: «إن دارس لفظة القرآن يلمس روعة ما فيها من الجمال والفن، وصورة الإبداع التي تشع منها، وظلال المشاهد الحية، وقوة الحركة فيها، وتأثيرها على النفس وفتح الآفاق، لتحل اللفظة محل ريشة رسام مبدع، فتصور بالألوان والخطوط وتنقش فيها الحياة»(23).

كما جاءت ألفاظه قوية في أداء المعنى المطابق للحق والمقنع للعقل بعد انتظامها في أدلة وبراهين تصيب الحق، وتنعش الذوق، وتحرك العقل في دورة فكرية تجمع بين سلامة الفكرة وجمالها، فلم تبن دلالات القرآن في مفرداته وتراكيبه على الخيال، بل تأسست على الحق، وهي مع ذلك تحرك خيال الإنسان وتصور مشاعره بقدر يعجز هو نفسه عن تحديده، وأنّى له ذلك؟ فشتان بين وصف الخالق وتصور المخلوق.

ومن الشواهد الدالة على الجمع بين مخاطبة العقل والوجدان في القرآن، قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىٰ شَىْءٍ﴾ [إبراهيم: 18]، فقد صور بطلان أعمال الكفار الحسنة لبطلان إيمانهم بالرماد الذي تذروه الرياح، ومعلوم أن الرماد لا يحمل بذور الحياة، ولذلك لم يعبر القرآن بالتراب.

واستمع إلى قوله تعالى في التدليل على فساد رأي النصارى في الاحتجاج بخلق عيسى من غير أب على ألوهيته، فتأتي الطعنة النجلاء لهذه الشبهة من القرآن في أسلوب موجز مؤكد يجعل التشبيه قياساً قائماً على مسلمة يدركها المؤمن والكافر، والعالم والجاهل، والصغير والكبير، مع روعة التأثير التي تجبر القارىء والسامع على التوقف والتأمل: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59].

وفي استدلاله على الوحدانية يترك للعقل مجاله في الإدراك، وللشعور مجاله في التأثر، يقول الله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَىٰكُمْ رَبُّكُم بِٱلْبَنِينَ وَٱتَّخَذَ مِنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنَٰثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُواْ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا * قُل لَّوْ

(23) الإعجاز الفني في القرآن ـ تونس ـ مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ـ 1980م ص72.

كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: 40، 41، 42، 43].

ومن هذا القبيل قوله عز وجل: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَـٰحِبَةٌ ۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: 101].

وكقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73].

وكقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 41].

وفي الجزم بأنه وحده هو القادر على منع هلاك السموات والأرض يقول: ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: 41].

ويثير في النفس كوامن الرغبة والرهبة حتى تقبل على الأمر الملقى إليها في الآية، ثم تنظر فيه بالبصيرة النافذة والعقل الراشد من ذلك قوله في الترغيب: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: 266] ثم تبدأ مرحلة الترهيب في الآية: ﴿وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ..﴾، وذلك في معرض النهي عن بطلان الصدقات بالرياء.

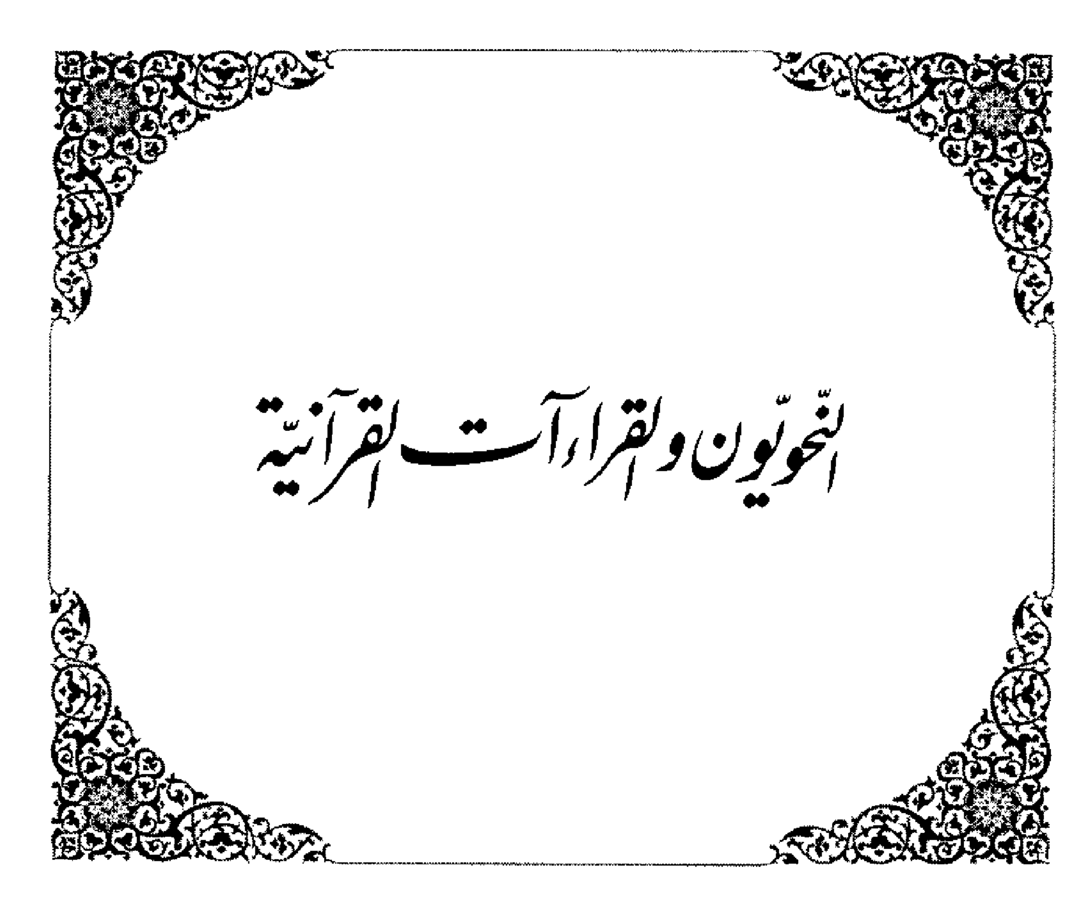
ومن ذلك الأسلوب الجامع قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: 65]، وأكثر آيات الاستدلال تجري في هذا الأسلوب الذي يجعل العقل متدبراً والشعور يقظاً، حتى لا تكون الفكرة جافة صلبة، ولا يكون الشعور هائجاً مدمراً، بل إحداث التوازن بين العقل والوجدان، والعلم والإحساس من مقاصد الآيات القرآنية في مخاطبة الإنسان الذي لا يفكر إلاَّ بشعور، ولا يشعر إلاَّ بتفكير.

المصادر والمراجع

- العقاد: عباس محمود ـ اللغة الشاعرة ـ مصر ـ مطبعة الاستقلال ـ د. ت.
- العقاد: ما يقال عن الإِسلام ـ ضمن الأعمال الكاملة ـ المجلد السادس: بيروت ـ دار الكتاب اللبناني.
- طه حسين: تاريخ الأدب العربي ـ العصر الجاهلي ـ بيروت ـ دار العلم للملايين.
- الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ـ مكة المكرمة ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ (1990).
- السيد أَحمد خليل: المدخل إِلى دراسة البلاغة العربية ـ بيروت ـ دار النهضة العربية ـ 1968م.
- السيوطي جلال الدين: معترك الأقران ـ بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ ط أولى 1988م.
- الشعراوي ـ تفسير الشعراوي ـ القاهرة ـ مطابع أخبار اليوم.
- محمّد الطاهر عاشور: التحرير والتنوير ـ تونس ـ الشركة التونسية للنشر ـ 1984م.
- ابن عرفة الورغمي ـ تفسير ابن عرفة برواية الأبي ـ مخطوط رقم 10770 ـ المكتبة الوطنية بتونس.

  ومخطوط رقم 21269.

  ومخطوط رقم 3453.
- عمر السلامي ـ الإعجاز الفني في القرآن ـ تونس ـ مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله 1980م.



النّحويّون والقراءآت القرآنيّة

الدكتور: زهير غازي زاهد
جامعة الفاتح - كلّيّة التّربية

تقديم

هذا بحث حاولت فيه أن ألقي الضوء على موقف النحويين من القراءات القرآنية. ولما كان هذا الموقف نابعاً من الخلاف المنهجي بين النحويين والقرّاء أوضحت، ما أمكنني، الأُسس التي يقوم عليها منهج كل من الفريقين لتتضح مواضع الخلاف وأسبابه. ولم يكن خافياً أنّ جماعة من النحويين كانوا قراء للقرآن الكريم أَو رواة لقراءاته مثل أبي عمرو بن العلاء، والخليل بن أَحمد، والكسائي، والفرّاء، وابن خالويه وغيرهم، إلاّ أن هؤلاء غلب عليهم طابع المنهج الذي التزموه وساروا على هديه، فمنهم من تردد بين المنهجين، مرة يميل إلى هذا وأخرى إلى ذاك، فآثار المنهجين واضحة في علمه وما أثر عنه من

آراء كالكسائي والفرّاء وابن خالويه، ومنهم من كان يسير على وفق موضوع تصنيفه، فإن كان في النحو غلب عليه منهج النحويين، وإن كان في التفسير والقراءات اتضح لديه منهج القرّاء، كالزمخشري في مواقفه من القراءات، سواء أكان ذلك في الكشاف أم المفصل.

بعد ذلك عرضت مجموعة من القراءات التي كان للنحويين مواقف منها متشدّدة لأكثرهم ومتسامحة لبعضهم، وهي مروية موثّقة، وقد جعلتها مجالاً لتطبيق ما ورد من ذكر الخلاف المنهجي بين النحويين والقرّاء. هذه القراءات تمثّل فيها مجالات اللغة الثلاثة، المجال الصوتي والصرفي والنحوي. هذا جهدي، راجياً من الله التوفيق.

* * *

الخلاف المنهجي بين القرّاء والنحويين:

ينبع موقف النحويين من القراءات القرآنية من الخلاف المنهجي لكل من القرّاء والنحويين، فكل فريق يتبع منهجه ويقف الموقف الذي يمليه منهجه عليه. ولتحديد صور موقف النحويين من القرّاء والقراءات ينبغي لنا أن نلقي الضوء على منهج كل من الفريقين.

1 ـ منهج القرّاء:

اعتمد القرّاء في منهجهم على الأُسس التالية:

أ ـ النقل والرواية.

ب ـ الأداء والعرض.

أ ـ النقل والرواية:

إنّ رواية القراءة عن الرّسول ـ ﷺ ـ وتوثيق هذه الرواية وضبطها وضبط سندها أساس التزم به القرّاء في قراءاتهم للقرآن الكريم. فسند الرواية واتصال هذا السند حتى يصل إلى الرسول، ثم تعديل رواة القراءة أصل مهمّ اعتمد عليه رواة القراءات. فجيل الصحابة أخذ القرآن عن الرّسول مباشرة ثم روى جيل التابعين قراءاته عن الصحابة ثم أخذها جيل تابعي التابعين عن التابعين وهكذا.

ولكل واحد من أصحاب القراءات أسانيده لما يرويه من القراءات. هكذا القرّاء السبعة[1] والعشرة وغيرهم. وكل له شيوخه الذين روى عنهم وهؤلاء رووا عن شيوخهم حتى يصل السند إلى الرّسول ـ ﷺ ـ وقد عد رواة القراءات صحة سند القراءة شرطاً مهماً من شروط القراءة الصحيحة «التي لا يجوز ردّها ولا يحل إنكارها»[2].

---

(1) كان القرّاء ورواة القراءات بعد جيل الصحابة يروون القراءات دون تقسيمها أو تصنيفها إلى سبع أو عشر أو غير ذلك، وإنما كانوا يروون القراءات عن الصحابة منسوبة إلى الرّسول ومن أوائل المصنفات التي عرفت في هذا الموضوع كتاب «القراءات» لأبي عبيد القاسم بن سلام وفيه جمع قراءة خمسة وعشرين قارئاً، وقد توفي 224هـ، ثم صنف بعده القاضي أبو إسحاق المالكي صاحب قالون كتاباً في القراءات جمع فيه قراءة عشرين إماماً منهم هؤلاء السبعة وتوفي 282هـ: ثم جاء بعده أبو جعفر الطبري فصنف كتاباً سماه «الجامع» جمع فيه قراءة نيف وعشرين قارئاً وتوفي 310هـ، حتى جاء أبو بكر بن مجاهد المتوفى 324هـ فألف كتاب «السبعة في القراءات» اقتصر فيه على قراءات سبعة أئمة رأى أنهم يمثلون القراءة في عصورهم وأمصارهم وهم:

1 ـ نافع قارىء المدينة توفي 169هـ.

2 ـ ابن كثير قارىء مكة توفي 120هـ. .

3 ـ أبو عمرو بن العلاء قارىء البصرة توفي 154هـ.

4 ـ عاصم بن أبي النجود قارىء الكوفة توفي 127هـ.

5 ـ حمزة بن حبيب الزيات قارىء الكوفة توفي 156هـ.

6 ـ الكسائي قارىء الكوفة توفي 189هـ.

7 ـ ابن عامر قارىء الشام توفي 118هـ.

وقد أثبتت أسانيد كل واحد منهم، ثم جاء ابن الجزري فألّف النشر في القراءات العشر، حيث أثبت أن القراءة الصحيحة لا تقتصر على هؤلاء السبعة، وإنما أضاف إليهم ثلاثة آخرين هم:

1 ـ أبو جعفر يزيد بن القعقاع ت130هـ. 2 ـ يعقوب بن إسحاق الحضرمي ت205هـ. 3 ـ خلف ابن هشام ت229هـ.

وقد اقتصر عن كل إمام بروايتين وعن كل راو بطريقتين وعن كل طريق بطريقين. ثم جاء إلينا الدمياطي فألّف كتاب «إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر» مضيفاً أربعة قرّاء إلى هؤلاء العشرة وهم:

1 ـ الحسن البصري ت100هـ. 2 ـ ابن محيصن محمّد بن عبد الرحمن ت123هـ. 3 ـ يحيى بن المبارك اليزيدي ت202هـ. 4 ـ أبو الفرج محمّد بن أحمد الشنبوذي 388هـ. (انظر كتاب السبعة لابن مجاهد 54 ـ 101، التيسير في القراءات السبع للداني 4 ـ 16 النشر في القراءات العشر 1/ 34، 54 ـ 16، غاية النهاية في طبقات القرّاء لابن الجزري أيضاً، إتحاف فضلاء البشر للبنا الدمياطي).

(2) الإبانة لمكي بن أبي طالب 18، النشر، 1/9.

إنّ اعتماد القرّاءِ الرواية أصلاً من أصولهم جعلهم لا يهتمون بالقياس الذي هو أساس من أُسس منهج النحويين. فالقارىء إنْ صحّت القراءة لديه بالرواية رواها ولا يهمه أخالفت القياس أم وافقته. فالقراءة سنّة والسنّة تصح بصحة النقل والاتباع في أداء النص، روي عن ابن مسعود قوله: «اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كُفيتُمْ»[3] وروي عن الإمام علي: «إن رسول الله ـ ﷺ ـ يأمركم أن تقرأوا كما عُلّمتم»[4]، وكان كثير من أئمة القرّاء كنافع وأَبي عمرو يقول: «لولا أنه ليس لي أن أقرأ إِلاّ بما قرأت لقرأت حرف كذا وكذا، وحرف كذا وكذا»[5]. وروي عن زيد بن ثابت عن أبيه قال: «القراءة سنّة»[6] وروي أيضاً عن محمّد بن المنكدر: «قراءة القرآن سنّة يأخذها الآخر عن الأول»[7]. وروي عن الشّعبي أنّه قال: «القراءة سنّة فاقرأوا كما قرأ أوّلوكم»[8] وكذا قال الداني: «أئمة القراءة لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصحّ في النقل. والرواية إذا ثَبَتَتْ عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشوّ لغة؛ لأن القراءةَ سنّةٌ متَّبَعَةٌ يلزم قبولها»[9].

كان منهج علم القراءات من حيث النقل والرواية أكثر دقة وأكثر ضبطاً في نقل النصوص اللغوية وروايتها من مناهج نقل النصوص الأخرى، فهذه النصوص رويت وكثر الوضع والانتحال فيها؛ لأنّها كانت عرضة لأسباب الوضع والانتحال.

أما القراءات فقد نقلت عن الصحابة عن رسول الله ـ ﷺ ـ وقد كان الرّسول شديد الاحتياط في المحافظة على النص القرآني؛ إذ كان دقيق المراقبة لكتّاب الوحي فيما يكتبون من الوحي، وقد منع كتابة غير الوحي لكي لا يختلط

---

(3) السبعة في القراءات لابن مجاهد 46.

(4) السابق 47.

(5) النشر 1/ 17.

(6) السبعة 50.

(7) السابق 51، النشر 1/ 17.

(8) السبعة 51.

(9) النشر 1/ 10، 11.

به[10] منع حتى كتابة الحديث النبوي، ليبقي على النص القرآني سليماً مروياً بقراءاته التي أجازها الرّسول ـ ﷺ ـ نفسه تيسيراً للداخلين في الإسلام من قبائل العرب المختلفة اللهجات. فقد روي عنه الحديث: **«أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسّر منه»**[11] فقد كانت رواية القراءات أكثر دقة وضبطاً من رواية الحديث النبوي نفسه؛ وذلك لإجازة رواية الحديث على المعنى وعدم إجازة قراءة القرآن وروايته على المعنى إلاّ في مجال التفسير، أما القراءات فهي ليست تفسيراً وإنما هي قراءة النص نفسه.

ب ـ العرض والأداء:

العرض والأداء أساس لمنهج القرّاء أيضاً وهو أساس مهمّ في نقل النصوص اللغوية سليمة صحيحة بكل ظواهرها اللغوية. وكان هذا الأساس قد نهجه الرّسول ـ ﷺ ـ إذ كان شديد الدقة في تثبيت نصوص الوحي على ألسن أصحابه، فهو يقرأ عليهم الوحي ثم يقرئهم ويستمع إليهم يؤدونه عليه بألفاظه. فكان يعلّمهم قراءة نصوصه، ثم يستمع إلى كيفية ضبطهم هذه النصوص وأدائهم إياها أداء سليماً. فتلقوا القرآن منه ـ ﷺ ـ «حرفاً حرفاً لم يهملوا منه حركة ولا سكوناً ولا إثباتاً ولا حذفاً، ولا دخل عليهم في شيء منه شك ولا وهم»[12] كان قد اتبع ذلك إضافة إلى تدوين ما كان ينزل عليه من القرآن الكريم بإشرافه ومتابعته لكتّاب الوحي[13].

روي عن أُبيّ بن كعب أنّه قال: «عرض عليّ رسول الله ـ ﷺ ـ القرآن وقال: **«أمرني جبريل أن أعرض عليك القرآن»**[14] ثم قيل للطفيل بن أبيّ: إلى

---

(10) كتاب المصاحف لأبي بكر السجستاني 4.

(11) انظر تفسير الأحرف السبعة في: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة 26، تفسير الطبري 1/11. وما بعدها، النشر 1/1908 ـ 22. وانظر الحديث في: البخاري ـ خصومات 4 فضائل القرآن 65 الترمذي ـ قرآن 9.

(12) النشر 1/6.

(13) انظر مدى متابعة الرّسول ـ ﷺ ـ لكتّاب الوحي كتاب: تاريخ القرآن للدكتور عبد الصبور شاهين ص53. وما بعدها.

(14) السبعة 55.

أيّ معنى ذهب أبوك في قول رسول الله ـ ﷺ ـ أُمرت أن أقرأ القرآن عليك؟ فقال: «ليقرأ عليّ فأخذوا ألفاظه»[15] وكان ـ ﷺ ـ يستقرىء أصحابه القرآن فيستمع إليهم يؤدونه. قال ابن مسعود: «قال لي النبي ـ ﷺ ـ: «اقرأ عليّ». قلت: يا رسول الله أقرأ عليك وعليك أُنزِلَ. قال: «نعم». فقرأت سورة النساء»[16] وقد روي عن ابن مسعود قوله حين طلب إليه ترك ما خالف في قراءته نسخة المصحف التي كتبت في عهد الخليفة عثمان: «كيف تأمرونني أن أقرأ على زيد بن ثابت. وقد قرأتُ مِنْ في رسول الله ـ ﷺ ـ بضعاً وسبعين سورة وإنّ زيد بن ثابت ليأتي مع الغلمان له ذؤابتان. . »[17].

وقد كان الرّسول ـ ﷺ ـ يعرض القرآن جميعاً على أصحابه كل سنة، أي يقرؤه عليهم وهم يستمعون إليه. وقد كتبت المصاحف في عهد عثمان «على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله كما صرح به غير واحد من السّلف كمحمّد بن سيرين وعبيدة السلماني وعامر الشعبي»[18].

ظل العرض والأداء أساساً ثابتاً في منهج القرّاء بعد الرّسول ـ ﷺ ـ فكل من روى القراءات عن الصحابة رواها كما سمعها وكما أداها وضبطها عليهم كذا كان التابعون ومن جاء بعدهم من الأجيال[19].

فهم «لم يكتفوا بالسماع من لفظ الشيخ فقط وإن اكتفوا في الحديث. قالوا لأن المقصود هنا كيفية الأداء، وليس كل من سمع من لفظ الشيخ يقدر على الأداء»[20].

لذا يمكن اعتبار القراءات القرآنية المرآة الصادقة للواقع اللغوي قبل نزول

---

(15) كتاب السبعة 55.

(16) الجامع الصحيح للإمام مسلم بن الحجاج 2/ 195 ـ 196، صحيح البخاري 4/ 57 روي الحديث عن عمرو بن مرة « . . .أقرأ عليك وعليك أنزل. قال: فإني أحب أن أسمعه من غيري فقرأت عليه سورة النساء».

(17) المصاحف 1/ 16.

(18) النشر 1/ 8.

(19) انظر تفصيل ذلك في أسانيد القرّاء والناقلين عنهم في كتاب السبعة لابن مجاهد، تيسير الداني، النشر لابن الجزري، غاية النهاية لابن الجزري.

(20) إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر: البنا الدمياطي 3؛ 4.

القرآن الكريم وهي مصدر مهم من مصادر دراسة العربية ولهجاتها المختلفة[21] في ظواهرها الصوتية والصرفية والنحوية وذلك للأسباب التالية:

1 ـ اهتمام القرّاء في رواية القراءات بالمنهج العلمي في ضبط القراءة والتشدد في دقة روايتها؛ لأن ذلك يتصل بالعقيدة الدينية التي اعتقدوها وجهدوا للحفاظ عليها.

2 ـ تحقيق القرّاء سند القراءة وذلك باستخدام الجرح والتعديل لرجال السند حتى تصل الرواية إلى المصدر الأول وهو الرّسول ـ ﷺ ـ. فما وثّقوه وعدّلوه نقلوه، وما جرّحوه ضعفوه أو أهملوه.

3 ـ دقة رواية القراءة بالأداء وبيان ما فيها من ظواهر صوتية أو صرفية أو نحوية، ونسبة هذه الظواهر اللغوية إلى الناطقين بها من العرب.

4 ـ كون القرّاء ورواة القراءات من الحفظة والفصحاء الذين عُرِفوا بذلك، فضلاً عن أنّ كثيراً منهم من العلماء في العربية وقواعدها.

5 ـ عدم تقييد القرّاء أنفسهم بقواعد مسبقة يُخْضِعونَ القراءات لمنطقها كما فعل النحويون، وتحررهم حتى من لهجات بيئاتهم في روايتهم القراءة. فالقارىء كان يؤدي ما يتلقاه من القراءات عن شيخه كما هي دون اعتبار لما يشيع في بيئته اللغوية من ظواهر لهجية. فكان أبو عمرو بن العلاء البصري وهو من القرّاء السبعة يميل إلى تسهيل الهمزة[22] على الرغم من أنّ بيئته التميمية في البصرة تميل إلى تحقيقها.

وكان ابن كثير المكي يميل إلى تحقيق الهمزة في قراءته[23] على الرغم من أنّ بيئته الحجازية كانت تميل إلى تسهيلها بعامة. وكان عاصم من الكوفة يميل إلى الإظهار[24] على الرغم من أن بيئة العراق تميل إلى ظاهرة الإدغام، وكان هو

(21) اللهجات العربية في القراءات القرآنية: للدكتور عبده الراجحي 83.

(22) انظر التيسير 32، 33، 36، 37.

(23) السابق 33، 36.

(24) السابق 42، 43.

وأبو عمرو بن العلاء البصري يفخمان في قراءتهما[25] على الرغم من أن بيئة العراق تميل إلى ظاهرة الإمالة.

6 ـ كثر الخلاف في القراءات بعد هجرة الرّسول ﷺ من مكة إلى المدينة حيث كثر الداخلون في الإسلام من مختلف قبائل العرب؛ لذا اهتم الرّسول ـ ﷺ ـ في تيسير قراءة القرآن الكريم عليهم، فكان حديث الأحرف السبعة في المدينة؛ لذا فالقراءات المختلفة للنص القرآني هي المجال التطبيقي للهجات العرب، ورصد الظواهر اللغوية في القراءات القرآنية هو رصد للظواهر اللهجية المختلفة التي كانت بها هذه القراءات.

2 ـ منهج النحويين:

إن النحويين منذ نشأة النحو أقاموا منهجهم على أساسين هما:

أ ـ السماع.

ب ـ القياس وما يصحبه من التعليل.

أ ـ السماع:

هذا الأساس مهمّ في منهج الدراسات النحوية واللغوية وهو المقدم، لأنه الأصل الذي تقوم عليه هذه الدراسات.

وقد اهتم جامعو اللغة منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة النبوية حين بدأ علماء المسلمين يفكّرون في وضع الضوابط اللسانية لحفظها من اللحن، ومن ثم الحفاظ على صورة النص القرآني وقراءته من الخطأ. فكان لعلماء العربية الأوائل كابن أبي إسحاق (ت117هـ)، وعيسى بن عمر (ت149هـ)، والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، والأصمعي (ت216هـ)، وأبي عمرو بن العلاء (ت154هـ)، والكسائي (ت189هـ)، وغيرهم رحلات إلى بوادي الحجاز ونجد وتهامة[26] لمشافهة الأعراب والسماع منهم مباشرة ليتصلوا

---

(25) السابق 46 ـ 49.

(26) نزهة الألباء 59، إنباه الرواة 2/ 258.

بمنابع اللغة وصفائها قبل اختلاطها. وهو أساس سليم للاتصال باللغة ونقلها. ولم يكتف علماء اللغة بالخروج إلى البوادي لسماع الأعراب، وإنما كان لهم طريق آخر يتمم ما سبق وهو اتصالهم بالأعراب الوافدين على الحواضر كالبصرة والكوفة وبغداد. فهؤلاء الأعراب كانوا يمثلون لسان قبائلهم وأساليبها في النطق. وكان لهم مقاييس للاتصال بهؤلاء الأعراب، وأهمّها أنّهم كانوا يسمعون ممن لم يشكّوا بفصاحته، فإذا اختلط لسان أحد هؤلاء الأعراب بهرجوه[27] وتركوه لأنه أطال المكوث في المدينة ففسد لسانه[28]، هؤلاء الأعراب طريق آخر لنقل اللغة وأساليبها فعنهم كان علماء اللغة يأخذون أشياء ويصححون أو يوثقون من مسائل وأساليب للنطق في مجال اللفظ أو الإعراب.

إلى جانب السماع المباشر كانت الرواية سبيلاً آخر اتخذه العلماء للاتصال باللغة ونقلها والرواية نشطت مع نشاط التدوين في الثلث الأول من القرن الثاني للهجرة وانصبت على الأشعار لعصر ما قبل الإسلام بخاصة، وكان رواة متخصصون لذلك منهم أبو عمرو بن العلاء، وحماد عجرد، وخلف الأحمر، والمفضل الضبي وغيرهم.

وقد استعان اللغويون والنحويون بالشعر المروي للاستشهاد في دعم قواعدهم وتثبيت أحكامهم اللغوية في مجال الاستعمال أو الاشتقاق وغيرها..

وقد بذل اللغويون جهوداً مضنية في ذلك واستطاعوا أن يبلغوا بالدرس اللغوي مراحل بعيدة إلاّ أن السؤال الذي يلح هنا هو: هل كان استقراء اللغة كاملاً شاملاً؟ نستطيع أن نتلمس الجواب فيما نقله السيوطي عن الفارابي في تحديد من أخذت عنهم اللغة إذ قال: «إن الذين عنهم نقلت العربية وبهم اُقْتُدِيَ

---

(27) البيان والتبيين 1/ 162، 163 وانظر الفهرست لابن النديم 43 ـ 50 (أسماء فصحاء الأعراب المشهورين)، الخصائص 1/ 384، 2/ 5، 6، 26، 27.

(28) كما فعل مثلاً أبو عمرو بن العلاء مع أبي خيرة الأعرابي حين سأله عن قولهم:
«استأصل الله عرقاتهم» فنصب أبو خيرة التاء من «عرقاتهم» فقال له هيهات يا أبا خيرة لان جلدك
وذلك أن أبا عمرو استضعف النصب.
(الخصائص 1/ 84م، نزهة الألباء 32).

وعنهم أُخِذَ اللسان العربي من بين قبائل العرب هم قيس وتميم وأسد، فإن هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخِذَ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هُذَيْلٌ وبعضُ كنانة وبعضُ الطائيين. ولم تؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم، فإنّه لم يؤخذ عن حضريّ قطّ ولا عن سكان البراري. فإنه لم يؤخذ لا عن لخم ولا عن جذام، لمجاورتهم أهلَ مصر والقبط، ولا عن قضاعة وغسّان لمجاورتهم أهلَ الشام، وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية، ولا عن تغلب واليمن. . »[29].

في هذا القول كان ألمُعوّل عليهم من العرب ستّ قبائل في أخذ اللغة وأَساليبها عنها واعتمد أهل اللغة عليها، فإن لم نأخذ هذا القول على سبيل القطع وقلنا: إنّ فيه مبالغة في التحديد، وجعلنا قول البصريين: «إنما أخذنا اللغة عن حرشة الضِّبابِ وأَكَلةِ اليرابيع، وهؤلاء (أي الكوفيون) أخذوا اللغة عن أهل السواد أصحاب الكوامح وأكلة الشواريز. . »[30] وغيره من الأقوال التي كان النحويون البصريون يسخرون بها من توسّع الكوفيين في سماعاتهم والأخذ ممن ثبتت فصاحته، وبنائهم القاعدة على المثال الواحد[31]. . إذا جعلنا هذه الأقوال من قبيل الملاحاة في الرأي والخصومة في المذهب، فإننا نذكر ثلاثة أمور لا يمكن أنْ تكون قابلة لأي تبرير إلاً تحديد المجال الذي بنيت عليه قواعد النحو وإهمال جوانب أخرى:

1 ـ تحديد زمن الاستشهاد وإن انصبّ الاستشهاد على الشعر بخاصة، فقد وقف عند نهاية النصف الأول من القرن الثاني، فابن هرمة الشاعر الذي أدرك الخليفة العباسي المنصور، آخر من يستشهد بشعره، وهو من المولدين الفصحاء، ومن ساقة الشعراء على قول الأصمعي[32].

---

(29) المزهر 1/ 211، وقد ورد هذا التحديد للقبائل التي أخذت عنها اللغة في كتاب: (مقدمتان في علوم القرآن، تحقيق أرثر جفري).

(30) أخبار النحويين البصريين للسيرافي 68.

(31) همع الهوامع 1/ 45.

(32) فحولة الشعراء 32، 53، الاقتراح 27 خزانة الأدب 1/ 425.

2 ـ عدم الأخذ ممن سكن المدن ولو من كبار الأدباء وموقف النحويين واللغويين من عدي بن زيد وذي الرمة يوضح ذلك[33] وكذا اعتراض ابن أَبي إسحاق وغيره على الفرزدق في أشياء من شعره[34].

3 ـ قلة الاهتمام بالحديث النبوي الشريف وقلة الاهتمام بالقراءات القرآنية.

لذلك أقيمت قواعد النحو وأحكامه على رقعة لغوية محدودة الزمان والمكان، فما وافق من الأساليب العربية هذه القواعد والأحكام كان مقبولاً مستساغاً لدى النحويين، وما لم يتفق أخضعوه للتأويل والتقدير، أو حكموا عليه بالشذوذ أو الندرة أو القلّة.

من هنا ينبع موقفهم من النصوص التي لا تتفق والقواعد الموضوعة على وفق هذه الرقعة اللغوية المحدودة في مكانها وزمانها، على الرغم من كون الاستقراء اللغوي لم يكن شاملاً ممتداً إِلى عصور التطور اللغوي، كان خلط جامعي اللغة «بين المستويات اللغوية المختلفة التي كانوا يأخذون عنها، فقد اعتبروا كل ما يسمعونه عربية، ونسوا شيئاً هاماً وخطير الأثر هو أن ما يسمعونه ينتمي إِلى مستويات متعددة ينبغي التفرقة الحاسمة فيها بين مستويين؛ مستوى اللغة الفصحى ثم مستوى اللهجات»[35].

لقد أدّى هذا الخلط إِلى عدم الوقوف عند دراسة الخصائص؛ الصوتية

---

(33) كان الأصمعي يقول في عدي بن زيد: «إنه لا فحل ولا أنثى» وكان أبو عمرو بن العلاء يقول فيه إنه كسهيل في النجوم يعارضها ولا يدخل معها. (انظر: فحولة الشعراء)، (الموشح للمرزباني 65).
أما ذو الرمة فقد كان الأصمعي يلحنه في أشياء من شعره وهو القائل فيه: «ذو الرمة طالما أكل المالح والبقل من حوانيت البقالين» (الموشح/ 55، المزهر 2/ 376).

(34) كان عبد الله بن أَبي إسحاق والحسن البصري وأبو عمرو بن العلاء.. يلحّنون الفرزدق والكميت و«ذو الرمة» وأضرابهم في عدة أبيات أخذت عليهم ظاهراً وكانوا يعدونهم من المولدين، روي أن أبا عمرو بن العلاء كان يقول: «لقد أحسن هذا المولد حتى هممت أن آمر صبياننا بروايته يعني بذلك شعر جرير والفرزدق».
(انظر: الشعر والشعراء لابن قتيبة 33، العمدة 1/ 90).

(35) أصول التفكير النحوي للدكتور أَبي المكارم 26/ 27.

والتركيبية لما هو مستوى الفصيحة ولما هو في مستوى اللهجات وما وردت إلاّ إشارات عابرة لهذه الفروق لا ترقى إلى مستوى الاستيعاب والشمول.

ب ـ القياس:

هو الأساس الثاني الذي يأتي بعد السماع والذي يتخذ من المسموعات مثلاً يحمل عليه ما لم يسمع فيأخذ حكم المسموع. ونستطيع أن نحدد صورتين للقياس في هذا المجال.

الأولى: القياس اللغوي: هذه الصورة كانت لدى النحويين الأوائل منذ ابن أَبي إسحاق الذي كان شديد التجريد للقياس[36] وهو الذي فرّع النحو وقاسه[37]، حتى القرن الرابع للهجرة أي حتى تأثّر القياس بالمنطق الشكلي. هذا القياس كان يعتمد على الاستقراء اللغوي ويتخذ من المسموعات أمثلة يعرض ما يراد حمله عليها؛ ومثاله ما كان لدى الخليل وسيبويه والكسائي والفرّاء والمازني، وغيرهم من النحويين واللغويين الذين كانوا قريبي عهد من السماع المباشر للفصاحة من أوطانها. هذه الصورة للقياس سليمة في أبعادها وضرورية للبحث اللغوي، إذ هي الوسيلة الطبيعية التي يتخذها الدارس لاستنباط حكم لغوي أَو نحوي[38].. فهي تتخذ الظواهر الصوتية أَو التركيبية الشائعة المطردة فتجعلها قاعدة ينبغي اتباعها، وترفض ما خالفها واصطدم معها من النصوص مهما كان مصدر هذا النص، واعتباره إما لهجة أَو تركيباً شاذاً. كذا كان موقف ابن أَبي إسحاق من الفرزدق في قوله:

وعضُّ زمانٍ يا ابنَ مروانَ لم يَدَعْ   مِنَ المالِ إلاّ مسحتاً أَو مُجلّفُ[39]...

واعتراض ابن أَبي إسحاق على رفع (مُجلّف). وكان يكثر الرد على الفرزدق والتعنت له[40].

---

(36) أخبار النحويين البصريين للسيرافي 20، نزهة الألباء 26.

(37) مراتب النحويين لأَبي الطيب اللغوي 12.

(38) في النحو العربي للمخزومي 20.

(39) نزهة الألباء 27، 28.

(40) أخبار النحويين البصريين 20.

هذا الشائع المطّرد يمكن قياس كل ما لم يعرفْ عليه إذا كان جارياً في مجراه وفي صورته التركيبية. «فما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»[41] كما قال المازني «وإنما النحو قياس يُتّبعُ»[42]، كما قال الكسائي أي اتباع كلام العرب في صورة التركيب وظواهرها.

ولقد شاعت مصطلحات لدى النحويين واللغويين ظلّت مبهمة ولم نجد لها تحديداً علمياً، وكانت تتردد وتُتّخذُ أساساً للحكم ومعايير لرفض ظواهر لغوية، كالشائع والمطرد والنادر والقليل والشاذ. وظلت هذه المصطلحات تستخدم دون تحديد، إلاّ أنها كثيراً ما استخدمت بتعنّتٍ في تخطئة أَو رفض الظواهر اللغوية[43].

الصورة الثانية: القياس المنطقي الشكلي: هذه الصورة للقياس تختلف عن سابقتها، فهي أبعدت القياس عن مدلوله اللغوي الاستقرائي وأدخلته في مجال الجدل المنطقي، إذ أصبح القياس هنا له أطراف أربعة هي المقيس والمقيس عليه والعلة والحكم. فهو إذن «عملية شكلية يتم فيها إلحاق أمر بأمر آخر لما بينهما من شبه أَو علة»[44] فقد قال فيه أَبو البركات الأنباري (ت577هـ): انه «عبارة عن تقدير الفرع بحكم الأصل. وقيل: هو حمل فرع على أصل بعلة.. وهذه الحدود كلها متقاربة، ولا بد لكل قياس من أربعة أشياء: أصل وفرع وعلة وحكم...»[45] هذا هو القياس المنطقي الذي بقي مسيطراً بعلله وفروعه على النحو.

---

(41) الخصائص 1/357.

(42) إنباه الرواة 2/267.

(43) تكلم اللغوي ابن جني في الاطراد والشذوذ جاعلاً الكلام فيه على أربعة أضرب:.
1 ـ مطرد في القياس والاستعمال. 2 ـ مطرد في القياس شاذ في الاستعمال. 3 ـ المطرد في الاستعمال الشاذ في القياس. 4 ـ الشاذ في القياس والاستعمال جميعاً..
ثم ذكر باباً في جواز القياس على ما يقل ورفضه فيما هو أكثر.. إلاّ أن مصطلحات المطرد والشاذ والقليل والكثير في اللغة ظلت غير محددة تحديداً علمياً في مجال مستويات الأداء اللغوي.

(44) أصول التفكير النحوي 13.

(45) لمع الأدلة 93.

ومن هنا أطال النحاة الذين أسرفوا في هذه الصورة من القياس الحديث عن العلل وفروعها «وغلوا في ذلك غلواً جعلهم يبعدون في فلسفة القياس وأنواعه النظرية»[46] وهذا ما اضطرهم إلى ألوان من الفرضيات المنطقية وزيادة التأويل والتقدير على حساب النص العربي وأساليبه المختلفة وصورته المنطوقة مما زاد النحو تعقيداً وإبهاماً أدّى إلى أن ينكر عالم مثل أبي علي الفارسي (ت377هـ) كلام أبي الحسن الرماني في النحو، وكان الرماني يمزج كلامه بالمنطق، قائلاً: «إن كان النحو ما يقوله أبو الحسن الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء»[47] وأبو علي الفارسي نفسه كان موغلاً في هذا الاتجاه القياسي، وقد روي عنه قوله: «أُخطِىءُ في خمسين مسألة في اللغة ولا أخطىء في واحدة من القياس»[48] واتسع هذا الاتجاه في القياس بعد أبي علي الفارسي وسار به النحاة شوطاً بعيداً حتى أفرغوه من مدلوله الاستقرائي في صورته السابقة وصار ذا مضمون منطقي كما حدده الأنباري في قوله: «وإذا بطل أن يكون النحو رواية ونقلاً وجب أن يكون قياساً وعقلاً»[49].

موازنة بين منهجي القرّاء والنحويين:

من خلال اطلاعنا على الأُسس المنهجية لكل من القراء والنحويين نستطيع أن نخرج بما يلي:

1 ـ **المادة المعتمدة**: فمادة القرّاء هي النص القرآني وهو أبلغ نص وأفصحه، وصل إلينا عن العرب ولا خلاف في ذلك. وقد رأينا كيف كانت رعاية هذا النص منذ نزوله ومدى الحفاظ عليه ليظل سليماً من التحريف، ثم العناية بتدوينه ابتداء من الرّسول ـ ﷺ ـ ومتابعته لكتّاب الوحي، ثم الصحابة

---

(46) في النحو العربي للمخزومي 22.

(47) نزهة الألباء 234.

(48) السابق 233.

(49) لمع الأدلة 99.

الذين كانوا شديدي العناية بهذا النص الذي لم يكتفوا بتدوينه، وإنما كانوا يحفظونه ويحملونه في صدورهم، فهم كانوا يسمعونه من الرّسول ﷺ يقرؤه ثم يقرؤونه عليه. وكان كثيراً ما يطلب منهم ذلك كما كان مع ابن مسعود وأُبيّ وغيرهما من الصحابة. أما قراءاته فقد نقلت بأوثق طريق لنقل اللغة فقد اعتمدت النقل والرواية ثم العرض والأداء.

أما مادة النحويين فقوامها:

أ - مسموعات النحويين واللغويين من العرب في بواديهم مشافهة أَو سماعهم من الأعراب الوافدين إلى الحواضر. والسماع وحده لا يكون كافياً في نقل الظواهر الصوتية والصرفية بصورة دقيقة أحياناً.

ب - مرويات النحويين واللغويين من الشعر والنثر وبخاصة نصوص العصر الجاهلي. فقد دونت هذه النصوص في وقت متأخر أي في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة؛ لذا فقد تعرضت للوضع والانتحال والنسيان، وأنها تأثرت بظاهرة أخرى نتجت عن التدوين ذاته وهي ظاهرة التصحيف والتحريف التي وقع فيها كثير من أعلام اللغة والنحو، كالخليل بن أَحمد، وأَبي عمرو بن العلاء، وعيسى بن عمر، وأَبي عبيدة معمر بن المثنى، وأَبي الحسن الأخفش، والأصمعي، والكسائي، والفراء، والمبرد[50].

وقد أثر شيوع هذه الظاهرة ثم وقوع كثير من النحاة واللغويين فيها إلى الخطأ في تحليل بعض النصوص اللغوية نتيجة لما تصوروه من وجود بعض الظواهر المروية التي دخلها التصحيف[51]. إن ظاهرة التصحيف والتحريف كانت سبب ظهور المصنفات للتنبيه على ذلك[52]، وقد عقد

(50) انظر كتاب ما يقع في التصحيف والتحريف لأَبي أحمد العسكري ص57، 73، 79، 82، 88، 93، 111، 118، 120، 128..، وكتاب التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة الأصفهاني ص69، 70، 77، 81، 82، 86. والخصائص 3/282..

(51) أصول التفكير النحوي 33.

(52) من ذلك كتاب ما يقع فيه التصحيف والتحريف وكتاب التنبيه على حدوث التصحيف المذكوران وكتاب الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء للمرزباني.

بعض المصنفين أبواباً لبيان صواب ما وقع فيه العلماء من سقطات[53].

2 ـ ناقل القراءات لا يتدخل في النص وإنما ينقله كما أخذه عن شيخه دون تغيير. والأمانة إحدى صفات رواة القراءات المعدّلين كالأمانة في نقل الحديث النبوي. فإذا طعن في أمانة راوي القراءات تُرِكَتْ روايته.

أمّا النحويون فلاعتمادهم على التقعيد والقياس فقد كانوا يتدخّلون في النص. فالتركيب إذا لم يكن يخضع للقاعدة أَو الحكم أَو القياس لجأوا إِلى التقدير والتأويل، فيكون حينئذ للنص صورتان بسبب هذا التدخل: إحداهما منطوقة كما تُروى، والأخرى ذهنية نحوية يتصورها النحوي. وهذه الصورة الذهنية التي يتخيّلُها النحويون للنص المنطوق قد تُشوّه النص أحياناً كما يكون في ما سمّوه ببابي التنازع والاشتغال، وقد تؤدّي بالنص إِلى أسلوب مخالف كما يكون تقدير النحويين في باب النداء[54].

3 ـ لم يُقسَر العرب على قراءة القرآن بلغة أَو لهجة بعينها وإنما أُعْطِيت الحرية للسان العربي أنْ يقرأ هذا النص بشرط واحد هو أنْ تكون القراءة قد سُمِعتْ من رسول الله ﷺ؛ أَو قرئت عليه كما رأينا في حديث هشام بن حكيم بن حزام، الذي رواه البخاري في صحيحه، وبسببه قال النبي ﷺ حديث: «**أُنزل القرآن على سبعة أحرف. .**»[55]. تيسيراً في قراءة النص القرآني. لذا جاءت القراءات تضم مستويات الأداء اللغوي للعرب دون حذف أَو إهمال. وقد رويت كما قرئت وأديت، فمجموعها يمثل اللسان العربي بلغته الفصيحة ولهجاته المختلفة.

---

(53) لقد عقد ابن جني في الخصائص باباً عن سقطات العلماء 3/ 282 ـ 309. .

والزمخشري في كتاب ربيع الأبرار باب الجهل والنقص والخطأ والتصحيف والتحريف واللحن وما أشبه ذلك 1/ 618.. وما بعدها.

(54) انظر الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي ص88، 89.. وما بعدهما أورد ذلك بشيء من التفصيل في موضوع الاعتراض على تقدير العوامل المحذوفة.

(55) انظر تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة 26 ـ 31، الإبانة لمكي بن أَبي طلب 34، 41 النشر 1/ 19 ـ 24 وقد مر تخريج الحديث ص147.

أما المادة اللغوية التي اعتمدها النحويون فهي محدودة ذكرناها في موضوع السماع على الرغم من محدودية المادة اللغوية زماناً ومكاناً، كانوا قد خلطوا بين مستويات الأداء اللغوي، فهم لم يحددوا مستوى الفصيحة ثم مستويات اللهجات، ولم يكن لهم تحديد علمي لمصطلحات المطّرد والشائع والكثير والقليل... التي تردّدت في كتب اللغة والنحو. هذا الخلط أثّر في وضع القواعد والأحكام على مختلف الصور التعبيرية، وكان من آثاره التأويل والتقدير لما لم يستطيعوا رفضه وهو يخالف القاعدة الموضوعة. هذا الخلط بين مستويات الأداء اللغوي ثم محدودية المادة اللغوية التي اعتمدوها في وضع القواعد انعكس على موقفهم من القراءات القرآنية، فهي في نظرهم تخضع للقواعد والأحكام التي أقاموها على المادة اللغوية الأخرى. ومن الغريب أن قضية لغوية في قراءة قرآنية يلجأ النحوي أو اللغوي لإثباتها ببيت شعر مروي قد لا يعرف قائله[56]. لذا قال بعض متأخري النحويين في الأخذ بالقراءات القرآنية وعدّها مصدراً من مصادر النحو واللغة جاء في شرح التسهيل لأبي حيان: كل ما كان لغة لقبيلة قيس عليه[57]، وكما قال السيوطي «كل ما ورد أنّ القرآن قرىء به جاز الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً»[58].

4 ـ موقف النحويين من الحديث النبوي وقلة الاعتماد عليه في ضمن المادة اللغوية، ثم الموقف نفسه من كثير من القراءات القرآنية أضاع كثيراً من الجهود في البحث عن العلل والتأويلات، بالإضافة إلى ضياع نصوص لغوية عربية ينبغي أن لا يهملها البحث اللغوي والنحوي.

---

(56) لقد عجب الفخر الرازي من النحويين واعتراضهم على قراءة حمزة بخفض ﴿الأرحام﴾ في الآية ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾ [النساء: 1] إذ قال: «والعجيب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين» (يقصد البيتين اللذين استشهد بهما سيبويه في الكتاب 2/382، 383) ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في القرآن» (التفسير الكبير للرازي 9/64، وانظر موضوع «عطف الظاهر على الضمير المخفوض» من هذا البحث).

(57) الاقتراح 77، 78.

(58) السابق 14، 15.

مواقف النحويين من القراءات القرآنية

رأينا ما بين النحويين والقرّاء من خلاف منهجي. فالنحويون أصحاب تقعيد وقياس، فالروايات التي تخرج على قواعدهم وقياسهم كانوا يلجأون بها إلى التأويل وتخريجها على التوهم. أما القرّاء فأصحاب تلقّ وعَرْضٍ وأداء. فبين الفريقين خلاف منهجي في قبول الروايات والحكم عليها. «ولقد كان أصحاب القراءات والمهتمون بها يدركون هذا الفرق بين منهجي النحو والقراءات، ويرون أنّ منهجهم أوثق وأوضح من هذه الأصول والقواعد التي خضع لها النحاة وحاولوا أن يخضعوا لها العربية»[59].

وللنحويين أنفسهم مواقف مختلفة من القراءات كما اختلفت مواقفهم من المسائل اللغوية والنحوية، وهذا الاختلاف قد يكون على مستوى المذهب النحوي بملامحه العامة، أَو قد يكون في مواقف فردية قد يخالف فيها النحوي جماعة مذهبه ويوافق مذهباً آخر، أَو قد ينفرد هو بالموقف دون أنْ يتفق مع أحد. والنحويون البصريون بخاصة كانوا يقفون من القراءات القرآنية موقفهم المتشدد من اللغة نفسها، في القياس على الأشهر والأكثر، وكان كثير من الخلط والتعسف في أحكامهم ناتجاً من خلطهم بين مستويات الأداء اللغوي، وتمسكهم بالاطراد في مجال القواعد ورفض أَو تخطئة أَو تشذيذ اللهجات التي لا تتفق وهذا الاطراد. وقد انعكس ذلك على مواقفهم من القراءات القرآنية أيضاً بوصفها نصوصاً لغوية لا بد أن تخضع للقواعد والمعايير التي وضعوها، فهم لا يترددون في تضعيف أَو رفض قراءات للسبعة وهي كما ذكرنا قراءات صحيحة متفق عليها[60]، وهم لا يترددون في اتهام القرّاء ورواة القراءات بالضعف والوهم والخطأ كما فعل أَبو عثمان المازني وأَبو حاتم السجستاني والمبرد وأَبو علي الفارسي وغيرهم.

أما أصحاب المذهب الكوفي فقد اتسعت أحكامهم وقبولهم لكثير من

---

(59) اللهجات العربية في القراءات القرآنية 86.

(60) أي القراءات التي توفرت فيها الشروط الثلاثة المطلوبة وهي:

أ ـ صحة السند. ب ـ موافقة العربية ولو بوجه. ج ـ موافقة الرسم العثماني.

القراءات التي كان موقف البصريين منها الرفض. وهذا ناتج عن موقفهم من اللغة نفسها، إذ توسعوا في القياس وقبلوا كثيراً مما كان البصريون يعدونه شاذاً أو مرفوضاً حتى اتهموا بأنهم قد أفسدوا اللغة والنحو بهذا التوسع والقبول[61].

وإذا عرفنا أن الدراسات الفقهية والقرآنية والرواية كانت أساس ثقافة الكوفيين منذ الأيام الأولى من تمصير الكوفة، ثم ابتعادها عن التيارات الثقافية الأجنبية، عرفنا أن ذلك كان له هذه الآثار. لذا نرى أن ثلاثة من القرّاء السبعة من الكوفة هم: حمزة وعاصم والكسائي.

ونتيجة لذلك فقد عدّ الكوفيون القراءات القرآنية مصدراً من مصادرهم اللغوية وهو موقف لغوي سليم. ومع ذلك فأنا لا أزعم أنّ الكوفيين قبلوا كل القراءات في مختلف طبقاتها، فنحن نجد الفرّاء وهو شيخ الكوفيين يتردد في قبول بعضها كما سيأتي[62]، لكنني أريد الأعم الأغلب للفرق بين منهجي الفريقين.

سنذكر فيما يأتي صوراً لمواقف النحويين من القراءات في ظواهرها اللغوية المختلفة. الصوتية والصرفية والنحوية.

أولاً: ظواهر صوتية:

يندرج كثير من الخلاف في القراءات تحت هذا العنوان لأنه يرجع إلى قضايا صوتية. فالتغيير في الأصوات يجري في الكلمة أو الألفاظ المتجاورة نحو الانسجام بين أصواتها وجعلها خفيفة في النطق. وهو يكون في الأصوات المتجاورة المتماثلة أو المتقاربة، ثم يكون في الأصوات التي يحدث في نطقها ثقل كالضمة يعقبها كسرة، فينقلب الصوت الأول أو الثاني إلى مثيل لمجاوره، وإليك نماذج من هذه الظواهر في القراءات وموقف النحويين منها: .

1 ـ المماثلة الحركية:

الآية ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الفاتحة: 2].

---

(61) انظر ذلك مفصلاً في كتاب مدرسة الكوفة للمخزومي 32 ـ 50. وانظر أيضاً «دراسات في النحو الكوفي» المختار أحمد ديرة ص200 ـ 201 . .

(62) انظر موقفه من القراءات: النحو وكتب التفسير د. إبراهيم رفيدة 1/ 278.

قرأ الحسن البصري ﴿الحمدِ لِلَّه﴾[63] بكسر الدال. وقرأ ابن أَبي عبلة ﴿الحمدُ لُلَّه﴾[64] بضم لام الخفض في الله.

جاءت القراءتان على وفق لهجتين عربيتين، فقراءة الكسر لهجة بني تميم، وقراءة الضم لبعض بني ربيعة[65]. وقد علّلهما الفراء تعليلاً صوتياً إذْ قال: وأما من خفض الدال من ﴿الحمد﴾ فإنّه قال: «هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتى صارت كالاسم الواحد، فثقل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضمة بعدها كسرة أو كسرة بعدها ضمة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل إِبِل، فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم. وأما الذين رفعوا اللام فإنهم أرادوا المثال الأكثر من أسماء العرب الذي يجتمع فيه الضمتان مثل الحُلُم والعُقُب»[66].

وعلى الرغم من أنّ القراءتين مرويتان. رواهما قراء موَثّقون. فالنحويون البصريون لم يجوزوهما[67]. ووصفوهما بالشذوذ في الاستعمال والضعف في القياس[68]. لم يجوزوا كسر الدال لأنه يؤدي إلى إبطال الإعراب. أما ضمُّ اللام فممتنع لأن «الاتباع لما كان في الكلمة الواحدة قليلاً ضعيفاً كان مع الكلمتين ممتنعاً البتة، لأن المنفصل لا يلزم لزوم المتصل، فإذا كان في المتصل ضعيفاً امتنع في المنفصل البتة، لأنه ليس بعد الضعف إلاَّ امتناع الجواز»[69].

هذا القياس الذي احتج به الأنباري للبصريين منطقي يختلف عما كان في كلام الفرّاء. فمعيار الفرّاء كان أقرب إلى اللغة وأساليب النطق فيها وهو بعامة شائع في مذهب الكوفيين؛ لذا هم قبلوا القراءتين وبنوا عليهما حكماً في «أن

---

(63) مختصر ابن خالويه 1، المحتسب لابن جني 1/ 37.

(64) السابق.

(65) إعراب القرآن للنحاس 1/ 120.

(66) معاني القرآن للفراء 1/ 3، 4، إعراب النحاس 1/ 120.

(67) إعراب القرآن للنحاس 1/ 120.

(68) الإنصاف الأنباري، المسألة (107) 2/ 395.

(69) الإنصاف الأنباري، المسألة (107) 2/ 395، 396.

الأصل في حركة همزة الوصل أن تتبع حركة عين الفعل فتكسر في «اِضرِب» إتباعاً لكسرة العين وتضم في «اُدخُل» إتباعاً لضمة العين»[70].

وإلى جانب القراءتين المذكورتين أخذوا بقراءة حمزة الزيات والكسائي ﴿فلإمّه الثلث﴾[71] بكسر الهمزة[72]. وهذه اللهجة حكاها سيبويه[73] وقال الكسائي هي لغة كثير من هوازن وهذيل[74].

هذه القراءات ظاهرة صوتية هي المماثلة بين الحركات أو التوافق الحركي للمقاطع المتتابعة. فالأصوات المتجاورة يتأثر بعضها ببعض، فينقلب الصوت حركة كان أم حرفاً إلى مثيل أو قريب من الآخر ليكون بينهما توافق وانسجام[75]. ففي قراءة ﴿الحمدُ لله﴾ تجاور مقطعان هما: د + الضم، ل + الكسر. وهنا ينقلب أحد الصوتين القصيرين إلى شبيه للآخر للانسجام والتوافق بينهما. هذه الظاهرة الصوتية كانت في لهجات العرب المذكورة.

2 ـ المماثلة بين الحروف (الإدغام):

إدغام النون في اللام في قراءة الآية ﴿وَأَنَّهُۥٓ أَهۡلَكَ عَادًا ٱلۡأُولَىٰ﴾ [النجم: 50].

قرأ ابن كثير وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي ﴿عاداً الأولى﴾ منونة. وقرأ نافع وأبو عمرو ﴿عادا لّولى﴾ موصولة مدغمة[76].

وقد وضحها الداني قائلاً: بضم اللام بحركة الهمزة وإدغام النون فيها وأتى قالون بعد ضمة اللام بهمزة ساكنة في موضع الواو.

---

(70) الإنصاف، المسألة (107) 2/ 393، مدرسة الكوفة 308.

(71) الآية 11 ـ النساء.

(72) الحجة لابن خالويه 95، تيسير الداني 94.

(73) الكتاب 4/ 146.

(74) إعراب النحاس 1/ 399.

(75) الأصوات اللغوية للدكتور إبراهيم أنيس 127، اللهجات العربية للراجحي 143 علم اللغة العربية للدكتور حجازي 229.

(76) السبعة 615.

والباقون يكسرون التنوين ويسكنون اللام ويحققون الهمزة بعدها[77].

وصف المبرد قراءة نافع وأبي عمرو باللحن[78]. وقد روى قوله في تلحين أبي عمرو: «ما علمت أن أبا عمرو بن العلاء لحن في صميم العربية في شيء من القرآن إلاّ في ﴿يؤدّهْ إليك﴾[79] وفي ﴿وأنه أهلك عادا لّولى﴾». وتابعه محمّد بن الوليد راوي قوله هذا قائلاً: «لا يجوز إدغام التنوين في هذه اللام لأن هذه اللام أصلها السكون والتنوين ساكن فكأنه جمع بين ساكنين»[80] ووصف أبو جعفر النحاس هذا الإدغام بالرداءة في العربية حين عرض لقراءة ابن محيصن ﴿إنّا إذنْ لملآثمين﴾[81] قائلاً: «وهذا رديء في العربية لأن اللام حكمها السكون وإن حركت فإنما الحركة للهمزة، ونظير هذه قراءة أبي عمرو ونافع ﴿وأنه أهلك عادا لّولى﴾»[82].

أما أبو إسحاق الزجاج فقد احتج لها بأنّها لهجة من ثلاث لهجات في هذا الموضع هي ﴿الأولى﴾ بتخفيف الهمزة ثم تخفيفها تُلقى حركتها على اللام فتقول ﴿الُولى﴾ ولا تحذف ألف الوصل، والثالثة أن يقال: «لُولى فتحذف ألف الوصل لأنها إنما اجتلبت لسكون اللام، فلما تحركت اللام حذفت. فعلى هذا قراءته ﴿عاد لّولى﴾ أدغم التنوين في اللام»[83].

وقد ذكرها الفراء محتجاً لها قائلاً: «وهي قراءة أهل المدينة جزموا النون لما تحركت اللام.. والعرب تقول قُمْ لاَنَ، وقم ألآن وصُمِ الاثنين وصمْ لِثنين»[84].

والإدغام من الظواهر الصوتية وهو ضرب من التأثير الذي يقع في الأصوات المتجاورة إذا كانت متماثلة أو متجانسة أو متقاربة، فيختفي أحد

---

(77) تيسير الداني 204. وكذا ابن خالويه في الحجة 310 قد احتج لقراءة الإدغام.

(78) إعراب القرآن للنحاس 3/ 276.

(79) الآية 75 ـ آل عمران.

(80) إعراب النحاس 3/ 277.

(81) سورة المائدة، الآية: 106. انظر القراءة في مختصر ابن خالويه 35.

(82) إعراب النحاس 1/ 526.

(83) إعراب النحاس 3/ 276، 277.

(84) معاني الفراء 3/ 102.

الصوتين في الآخر. والذين يذهبون إلى الإدغام يذهبون إليه طلباً للتخفيف وتقريب الصوت من الصوت كما قال ابن جني[85]. والنون واللام صوتان متقاربان في المخرج وهما من الحروف التي بين الشديدة والرخوة[86]. وكان من مذهب أبي عمرو في القراءة إدغام النون في اللام إذا تحرك ما قبلها[87] مثل ﴿لن نؤمن لّك﴾[88] و﴿تبيّن لّكم﴾[89] فإن سكن ما قبلها لم يدغم مثل قوله تعالى: ﴿وتكونَ لكما﴾[90].

3 ـ التخفّف من حركة الإعراب:

في الآية ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ﴾ [البقرة: 54].

قراءة السبعة غير أَبي عمرو بكسر همزة «بارئكم» أما أبو عمرو فقد روى عنه إسكان همزتها اليزيدي وعباس بن الفضل[91]. وكان أَبو عمرو يميل إلى التخفيف في قراءته كراهية لتوالي الحركات[92]. ورُوي عنه تسكين لام الفعل في مواضع أخرى[93] هي: ﴿يأمرْكم﴾[94] و﴿ينصرْكم﴾[95] و﴿يلعنْهم﴾[96] و﴿يجمعْكم﴾[97] و﴿يعلمْكم﴾[98] وأشباه ذلك مما توالت فيه الحركات واستشهد لذلك بقول امرىء القيس:

---

(85) الخصائص 2/ 140، الأصوات اللغوية 134.
(86) انظر صناعة الإعراب 1/ 69، علم اللغة العام ـ الأصوات د. كمال بشر 89.
(87) السبعة 118.
(88) سورة البقرة، الآية: 55.
(89) سورة إبراهيم، الآية: 45.
(90) سورة يونس، الآية: 78.
(91) السبعة 154، 156، الحجة لابن خالويه 54، التيسير للداني 73.
(92) المصادر السابقة.
(93) انظر السبعة 155، 156، الحجة 54.
(94) سورة البقرة، الآية: 67.
(95) سورة آل عمران، الآية: 160.
(96) سورة البقرة، الآية: 159.
(97) سورة الجاثية، الآية: 26. (98) سورة البقرة، الآية: 151.

فاليوم أشربْ غيرَ مستحقب   إثماً من الله ولا واغل[99]

بتسكين باء «أشربْ».

وللفراء تعليل صوتي للتخفّف من الحركة حين تتوالى الحركات ويثقل النطق بها إذ قال[100]: «وقوله ﴿أنلزمكموها﴾[101] العرب تسكن الميم التي من اللزوم فيقولون: أنلزمْكموها، وذلك أن الحركات قد توالت فسكنت الميم لحركتها وحركتين بعدها، وأنها مرفوعة فلو كانت منصوبة لم تستثقل فتخفف. إنما يستثقلون كسرة بعدها ضمة أَو ضمة بعدها كسرة أَو كسرتين متواليتين أَو ضمتين متواليتين. فأما الضمتان فقوله ﴿لا يَحزُنْهم﴾[102] جزموا النون لأن قبلها ضمة فخففت كما قال: رُسْل، وأما الضمة والكسرة فمثل قول الشاعر:

وناع يخبِرْنا بمهلك سيّد   تقطّع من وجد عليه الأناملُ

وقوله في الكسرتين:

«إذا اعوججنَ قلتُ صاحِبْ قَوّمِ»

هذا التعليل اللغوي كان قد تميّز به منهج الكوفيين في النحو لاعتداده بالقراءات وجعلها مصدراً من مصادره اللغوية بصورة أوسع مما كان لدى المنهج البصري المتشدد.

أما سيبويه فقد كان يرى في قراءة أَبي عمرو ﴿بارِئْكم﴾ اختلاس الحركة[103] إلاَّ أنه جوز تسكين الحرف المرفوع والمجرور في الشعر وروى الشواهد في ذلك[104]. وكذا فعل الأخفش الأوسط فهو وصف التسكين بالغلط واتهم من رواه بالوهم ثم قال: «سمعت من العرب من يقول: جاءت رسلْنا،

(99) من شواهد الكتاب 4/ 204، ديوان امرىء القيس 258 «فاليوم فاشرب».

(100) معاني الفراء 2/ 12.

(101) سورة هود، الآية: 28.

(102) سورة الأنبياء، الآية: 103.

(103) الكتاب 4/ 202.

(104) السابق 4/ 203.

جزم اللام وذلك لكثرة الحركة» ثم روى الشواهد من الشعر على التسكين[105].

فسيبويه قال باختلاس الحركة في القراءة وجوز التخفّف من الحركة في حالتي الرفع والجر في الشعر دون غيره من الكلام، وهو ما يشير إلى عدم قبوله برواية تسكين الهمزة في قراءة أبي عمرو، ولا التسكين في الحروف الأخرى المذكورة.

أما من جاء بعده من النحويين فقد قالوا بتلحينها صراحة، وممن لحنها أبو العباس المبرد إذ قال: «إنه لحن لا يجوز في كلام ولا شعر لأنها حرف إعراب»[106]. وكذا لحن قراءة الأعمش وحمزة للآية ﴿ومكر السيىء[107] ولا يحيق المكر السيىء إلاّ بأهله﴾[108] بحذف الإعراب من «السيىء» الأولى مردداً قوله السابق. وتبعه في تلحين هذه القراءة أبو إسحاق الزجاج قائلاً: «هو لحن لا يجوز»[109]. وقد وافقهم النحاس على ذلك فقال بعد ذكره قول الزجاج: «وإنما صار لحناً لأنه حذف الإعراب منه، وزعم محمّد بن يزيد (المبرد) أنّ هذا لا يجوز في كلام ولا شعر؛ لأن حركات الإعراب لا يجوز حذفها لأنّها دخلت للفروق بين المعاني»[110].

وقد كان المبرد أحياناً يبحث عن سبيل لرواية الشواهد بحيث يجعلها موافقة لما يذهب إليه من القاعدة أَو الرأي فيغيّر فيها أحياناً. وقد ذكر الزجاج[111] أن المبرد أنشده قول الشاعر:

إذا اعـوجـجـن قـلـتُ صـاحِ قـوّم

وأنشده الآخر:

---

(105) معاني القرآن للأخفش 1/ 93، 94.

(106) إعراب النحاس 1/ 176، 2/ 703.

(107) السبعة 535 وقرأ باقي السبعة بكسر الهمزة.

(108) سورة فاطر، الآية: 43.

(109) إعراب النحاس 2/ 703.

(110) السابق.

(111) السابق 2/ 703، 704.

فاليوم فاشربْ غير مستحقبٍ...

وقد روى سيبويه الأول «صاحبْ» بتسكين الباء، وروى الثاني «فاليوم اشربْ» دون فاء. وكذا رأينا الفراء قد رواهما فيما سبق ذكره.

وكان بعض النحويين أحياناً يتحرجون من تلحين قارىء من السبعة أو غيرهم فيلجأ إلى تعليل القراءة، ثم يصف رواتها بالوهم كما اتهم ابن جني رواة قراءة أبي عمرو وأمثالها بضعف الدراية وانحاز إلى قول سيبويه: اختلاس الحركة لا حذفها[112]. كما علّل بعض النحويين قراءة الأعمش المذكورة بأنه كان يقف عند «السيّىء» فيسكن فغلط من ادعى عليه حذف الحركة[113].

ثانياً: ظواهر صرفية:

وقف النحويون مواقف حادة من القراءات التي خالفت القياس واطراده في ظواهر صرفية. وقد مرّ بنا أن القرّاء لم يأخذوا بمذهب القياس على الشائع في اللغة بل على الأثبت في الأثر الأصح في النقل والرواية. فالقراءة عندهم سنّة متبعة[114]. أما النحويون فهم أهل قياس وتقعيد فالشائع الكثير هو المقيس المقبول لديهم وغيره مرفوض أو مضعّف حتى في مجال القراءات القرآنية المروية رواية صحيحة.

وقد ترد هنا أيضاً بعض الظواهر الصوتية لصلة الظواهر اللغوية في القضية الواحدة أحياناً.

1 ـ وزن مفاعل وفعائل:

الآية ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّـٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [الأعراف: 10].

قرأها السبعة ﴿معايش﴾ بالياء وقرأها الأعرج[115] ورواها خارجة بن

---

(112) الخصائص 1/ 72، 73.

(113) إعراب النحاس 2/ 703.

(114) انظر موضوع «النقل والرواية» في «منهج القرّاء» من هذا البحث ص144.. وما بعدها.

(115) مختصر ابن خالويه 42.

مصعب عن نافع[116] ﴿معائش﴾ بالهمز، وكذا نقلت عن ابن عامر وزيد بن علي والأعمش[117].

وصف البصريون هذه القراءة بالرداءة والخطأ واللحن. قال الأخفش: «قد همزه بعض القرّاء وهو رديء لأنّها ليست بزائدة وإنما يهمز ما كان على مثال مفاعل، إذا جاءت الياء زائدة في الواحد»[118]. وقال الزجاج: «جميع نحاة البصرة تزعم أن همزها خطأ»[119] وقال المازني: «أصل هذه القراءة عن نافع ولم يكن يدري ما العربية، وكلام العرب التصحيح في نحو هذا»[120]. وتابع النحاس شيخه الزجاج إذ قال: والهمز لحن لا يجوز لأن الواحد معيشة...»[121] ومما يستغرب أن أبا بكر بن مجاهد قال: هو غلط[122] بعد ذكره إياها.

عدّ النحويون هذه القراءة مخالفة للقياس في جمع هذه الكلمة، فحرف العلة إذا كان أصلاً في المفرد ردّ إلى أصله في الجمع، فصيغة مفعلة تجمع على مفاعل مثل منارة ومناور ومقامة ومقاوم وكذا معيشة ومعايش. أما صيغة فعيلة فتجمع على فعائل وحرف العلة فيها زائد مثل قبيلة قبائل ومدينة مدائن وعقيلة عقائل..

وقف أَبو حيان مدافعاً عن هذه القراءة راداً تُهَمَ النحويين عنها وعن قارئها إذْ قال: «ولسنا متعبّدين بأقوال نحاة البصرة.. فوجب قبول ما نقلوه إلينا (أي القرّاء) ولا مبالاة بمخالفة نحاة البصرة في مثل هذا، وأما قول المازني: أصل أخذ هذه القراءة عن نافع فليس بصحيح، لأنها نقلت عن ابن عامر وعن الأعرج وزيد بن علي والأعمش، وأمّا قوله: إنّ نافعاً لم يكن يدري ما العربية فشهادة

---

(116) السبعة 278، إعراب النحاس 1/ 600.
(117) البحر المحيط 4/ 271.
(118) معاني القرآن للأخفش 293.
(119) البحر 4/ 271.
(120) البحر 4/ 271.
(121) إعراب القرآن 1/ 600.
(122) السبعة 278.

على النفي، ولو فرضنا أنه لا يدري ما العربية وهي هذه الصناعة التي يتوصل بها إلى التكلم بلسان العرب فهو لا يلزمه ذلك، إذ هو فصيح متكلم ناقل للقراءة عن العرب الفصحاء، وكثير من هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالقرّاء»[123].

أما الكوفيون فقد جوزوا هذه القراءة لتجويزهم الهمز في مثل هذا الموضع لوروده في كلام العرب. قال الفرّاء: «وربما همزت العرب هذا وشبهه يتوهمون أنها فعيلة لشبهها بوزنها في اللفظ وعدة الحروف.. وقد همزت العرب المصائب وواحدتها مصيبة شبهت بفعيلة لكثرتها في الكلام»[124].

2 ـ الضمائر:

أ ـ الضمير المنفصل (أنا):

في الآيتين ﴿قَالَ أَنَا أُحْيِۦ وَأُمِيتُ﴾.. 258 ـ من سورة البقرة.

و﴿وَأَنَا أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ 143 ـ من سورة الأعراف.

قراءة نافع وأبي جعفر إذا كان بعد «أنا» همزة مضمومة أو مفتوحة بإثبات الألف في حالي الوقف والوصل وباقي السبعة بحذف الألف في الوصل ويثبتونها في الوقف[125]. قراءة نافع من القراءات الصحيحة المتواترة، وقد احتج ابن خالويه لإثبات الألف بأنها لهجة عربية[126]. فإثباتها في الوصل والوقف لهجة تنسب إلى بني تميم وحذفها إلى الحجاز[127]. وكذا الأشموني فقد ذكر أن هذا الضمير فيه خمس لهجات فصحاهن إثبات الألف وقفاً وحذفها وصلاً، والثانية إثباتها وصلاً ووقفاً وهي لهجة تميم[128]... والمشهور عن تميم أنها قبيلة بادية تميل إلى السرعة في الكلام حتى نسب إليها حذف بعض الأصوات، إلاّ أننا إذا نظرنا إلى الروايات التي تثبت الألف في «أنا» وجدناها

---

(123) البحر المحيط 4/ 271، 272.

(124) معاني القرآن 1/ 373، 374.

(125) السبعة 188، التيسير 82، الحجة 75، 76.

(126) الحجة 76.

(127) البحر المحيط 1/ 284.

(128) حاشية الصبان 1/ 114.

وردت في قراءات بعدها همزة. وتميم كانت من القبائل المشهورة بالهمزة، فقد يكون إثبات الألف هنا في لهجتها توصلاً إلى تحقيق الهمز[129]. وقد وردت على هذه اللهجة شواهد تثبت ألف أنا في الوصل دون أن يكون بعدها همزة، وقد عدّ ذلك من ضرورات الشعر كقول الشاعر:

فكيف أنا وانتحالي القوافي　　　بعد المشيب كفى ذاك عارا[130]

وعلى الرغم من ذلك فقد جعل النحاس إثبات الألف في قراءة نافع شاذاً في الشعر[131] وكرّر وصفها بالشذوذ حين ذكرها في «الأعراف» قائلاً: وقرأ نافع ﴿وأنا أول المؤمنين﴾ بإثبات الألف في الإدراج والأَولى حذفها في الإدراج وإثباتها لغة شاذة خارجة عن القياس، لأن الألف إنما جيء بها لبيان الفتحة، وأنت إذا أدرجت لم تثبت فلا معنى للألف»[132]. والنحاس نفسه في موضع آخر ردّ احتجاج أَبي عبيد في اختياره قراءة أَبي عمرو ﴿ولا تفرحوا بما أتاكم﴾[133] قياساً على ما قبله قائلاً: «لأن كتاب الله لا يحمل على المقاييس، وإنما يحمل بما يؤديه الجماعة عن الجماعة، فإذا جاء رجل فقاس بعد أن يكون متبعاً...»[134] ثم يوثّق قراءة نافع ويؤكّدها في قوله: «وإنما تؤخذ القراءة كما قلنا أَو كما قال نافع بن أَبي نعيم: ما قرأت حرفاً حتى يجتمع عليه رجلان من الأئمة أَو أكثر، فقد صارت قراءة نافع من ثلاثة أَو أكثر ولا نعلم أحداً قرأ بهذا الذي اختاره أَبو عبيد إلاّ أبا عمرو..»[135].

والنحاس نحوي مقيد بمنهج النحويين والقياس أساس من أسسه، فما خرج على الأعم الأشهر ضعّفه وشذّذه أَو رفضه، كما يفعل النحويون البصريون بخاصة، إلاّ أنه يتأثر أحياناً بشيوخه من الكوفيين الذين كانوا يتوسعون في

(129) اللهجات العربية للراجحي 161.
(130) البحر المحيط 2/ 288 قال أبو حيان: «والأحسن أن تجعل قراءة نافع على لغة تميم».
(131) إعراب القرآن 1/ 284.
(132) إعراب القرآن للنحاس 1/ 636.
(133) سورة الحديد، من الآية 23.
(134) إعراب القرآن 3/ 366.
(135) إعراب القرآن 3/ 366.

قياسهم فيقبلون القراءات التي خرجت على قياس البصريين المتشدد، ثم تأخذه آثار شيوخه من البصريين فيرجع إلى تشددهم في موقفهم من القراءات، كما رأيناه في قوليه السابقين، ثم ما قال في قراءة ابن عباس الآية ﴿ولم تجدوا كتاباً﴾[136] مشذذاً إياها: «هذه القراءة شاذة والعامة على خلافها وقلّ ما يخرج عن قراءة العامة إلاّ كان فيه مطعن، نسق الكلام يدل على كاتب قال تعالى قبل هذا: ﴿وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ﴾[137].

* * *

ب ـ ياء المتكلم:

الآية ﴿مَّآ أَنَا۠ بِمُصْرِخِكُمْ وَمَآ أَنتُم بِمُصْرِخِىَّ إِنِّى كَفَرْتُ بِمَآ أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾ [إبراهيم: 22].

حرّك السبعة سوى حمزة ياء ﴿بمصرخيّ﴾ إلى الفتح وحركها حمزة الزيات إلى الكسر[138] وقرأها بالكسر أيضاً يحيى بن وثاب وسليمان بن مهران الأعمش وجماعة من التابعين[139].

وصف النحويون قراءة حمزة هذه بالشذوذ والضعف والوهم على الرغم من كونها صحيحة متواترة، لأنهم يرون في ياء المتكلم لغتين هما: «الفتح والتسكين إذا لم يكن قبلها ساكن فإذا كان قبلها ساكن فالفتح لا غير»[140].

قال الأخفش سعيد فيها: «وهذه لحن لم نسمع بها من أحد من العرب ولا أهل النحو[141] فقد بنى حكمه في تلحينها على عدم سماعه هو. وقال الزجاج هذه القراءة عند جميع النحويين رديئة مرذولة، ولا وجه لها إلاّ وجهٌ ضعيف[142]، أما الفراء فقد جعلها مرة وهماً إذ قال: «ولعلّها من وهم القرّاء من

---

(136) سورة البقرة، الآية: 283.

(137) إعراب القرآن 1/ 302.

(138) السبعة 362.

(139) إعراب النحاس 2/ 182، النشر 2/ 298.

(140) إعراب النحاس 2/ 182.

(141) معاني القرآن2/ 375 وكذا اتهم أبو حاتم السجستاني حمزة بالجهل بالعربية ووصف قراءته هذه باللحن. انظر مراتب النحويين 27.

(142) البحر 5/ 419.

طبقة يحيى (بن وثاب) فإنه قلّ من يسلم منهم من الوهم»[143]، وأخرى حاول أن يجد لها دليلاً مسموعاً إذ قال: وسمعت بعض العرب ينشد:

قال لها هل لكِ يا تافيّ قالت له: ما أنت بالمرضيّ

فخفض الياء من «فيّ» فإن يك ذلك صحيحاً فهو مما يلتقي من الساكنين فيخفض الآخر منهما وإن كان له أصل الفتح.. فكذلك الياء من ﴿مصرخيّ﴾ خفضت ولها أصل في النصب»[144].

وقال النحاس: إنّ الإجماع على عدم قبول كسر الياء في هذا الموضع سوى ما رواه الفراء ثم عقب قائلاً: «ولا ينبغي أن يحمل كتاب الله جل وعزّ على الشذوذ»[145].

ووقفَ مكي بن أَبي طالب موقفَ الفراء حائراً فقد قال: «وهي حسنة على الأصول، لكن الأصل إذا طرح صار استعماله مكروهاً بعيداً، وقد ذكر قطرب أنها لغة في بني يربوع»[146].

قراءة حمزة هذه جاءت على لهجة فصيحة هي لهجة بني يربوع وهم من تميم «نص على ذلك قطرب وأجازها هو والفراء وإمام اللغة والنحو والقراءة أَبو عمرو بن العلاء، وقال القاسم بن معين النحوي هي صواب ولا عبرة بقول الزمخشري وغيره ممن ضعفها أَو لحّنها، فإنها قراءة صحيحة اجتمعت فيها الأركان الثلاثة... وهذه اللغة باقية شائعة ذائعة في أفواه أكثر الناس إِلى اليوم يقولون: «ما فيّ افعل كذا..»[147] واحتج لهذه القراءة ابن خالويه[148].

ودافع الأنباري عن كسر الياء في هذا الموضع معللاً إياها تعليلاً صوتياً، فجعله هو الأقوى؛ لما فيه من التوافق مع همزة (إني) بعدها إذ قال: «إن ياء الإضافة فيها لغتان: الفتح والإسكان، وأما الكسر فقد قال النحويون إنه ضعيف

---

(143) معاني القرآن 2/ 75. وانظر النحو وكتب التفسير للدكتور رفيدة 1/ 284، 285.

(144) السابق 2/ 76.

(145) إعراب القرآن 2/ 182.

(146) مشكل إعراب القرآن 404.

(147) النشر لابن الجزري 2/ 298، 299.

(148) الحجة 178.

في القياس، وليس كذلك؛ لأنّ الأصل في التقاء الساكنين الكسر، وإنما لم يكسر لاستثقال الكسرة على الياء فعدلوا إلى الفتح، إلاّ أنه عدل ههنا إلى الأصل وهو الكسر ليكون مطابقاً لكسرة همزة ﴿إنّي كفرت بما أشركتمون﴾ لأنه أراد الوصل دون الوقف، فلما أراد هذا المعنى كان كسر الياء أدلّ على هذا من فتحها، وإنما عاب هذه القراءة لأنه توهم كسرة الياء بالباء، على أن كسرة ياء المتكلم لغة لبعض العرب حكاه أبو علي قطرب»[149].

ج ـ اتصال الهاء بالفعل المجزوم:

اختلف القراء في أداء كناية الغائب الهاء المتصلة بالفعل المجزوم في قوله تعالى:

﴿يؤدِّهِ إليك﴾[150] و﴿نُصْلِهِ جهنم﴾[151] فمنهم من وقفها ومنهم من أشمّها الكسرة أو الضمة ومنهم من وصلها بياء أو واو[152]. وقد وردت قراءات عن السبعة بتسكين الهاء المتصلة بالفعل المجزوم، وقراءاتهم متواترة صحيحة كما وردت عن غيرهم من الثقات كالأعشى[153].

لقد قرأ حمزة ﴿يؤدّهْ﴾ و﴿نولّهْ.. ونُصلِهْ﴾[154] و﴿نؤتهْ﴾[155] و﴿ارجهْ﴾[156] و﴿فألقهْ﴾[157] بإسكان الهاء[158].

وقرأ أبو عمرو برواية ﴿يؤدّهْ﴾ و﴿نؤتهْ﴾ و﴿نولّهْ... ونصلهْ﴾ بإسكان الهاء[159].

---

(149) البيان في غريب إعراب القرآن 2/ 57.

(150) سورة آل عمران، الآية: 75.

(151) سورة النساء، الآية: 115.

(152) انظر تفصيل ذلك في كتاب السبعة 207 ـ 212.

(153) انظر تفسير القرطبي 4/ 115، البحر المحيط 2/ 499.

(154) سورة النساء، الآية: 115.

(155) سورة آل عمران، الآية: 145.

(156) سورة الأعراف، الآية: 111.

(157) سورة النمل، الآية: 28.

(158) السبعة 212.

(159) السابق 211.

وقرأ عاصم برواية ﴿نؤدهْ﴾ و﴿نولّهْ﴾ و﴿نصلهْ﴾ و﴿فألقهْ﴾ و﴿يرضهْ﴾ و﴿نؤتهْ﴾ بإسكان الهاء[160].

وصف النحويون قراءة التسكين في الهاء بالخطأ واللحن إذ لم يجوزوها. قال الزجاج: «هذا الإسكان الذي رُوِيَ عن هؤلاء غلط؛ لأن الهاء لا ينبغي أن تجزم، وإذا لم تجزم فلا يجوز أن تسكن في الوصل»[161]. وقال الفراء: «إن القوم ظنوا أن الجزم في الهاء وإنما هو فيما قبل الهاء. فهذا وإن كان توهماً، خطأ»[162]. ثم عاد فذكر مذهباً آخر في جواز تسكين الهاء قائلاً: «إنّ من العرب من يجزم الهاء إذا تحرك ما قبلها فيقول: ضربتُهْ ضرباً شديداً، أو يترك الهاء إذا سكنها وأصلها الرفع بمنزلة رأيتهمْ وأنتمْ..»[163] ثم عاد الفراء أيضاً في الآية ﴿ارجهْ وأخاه﴾[164] مؤكداً أنّ تسكين الهاء لهجة للعرب قائلاً: «وقد جزم الهاء حمزة والأعمش، وهي لغة للعرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل إذا تحرك ما قبلها»[165]. ثم ذكر شواهد على ذلك. والفراء ينزع، أحياناً منازع أهل البصرة في موقفه من بعض القراءات ثم يعود إلى نزعته الكوفية[166].

وكذا لم يجوز النحاس قراءة التسكين قائلاً: «فأما إسكان الهاء فلا يجوز إلاّ في الشعر عند بعض النحويين وبعضهم لا يجيزه»[167] وزاد على ذلك فاستبعد أن يكون أبو عمرو قرأ بالتسكين قائلاً: «فأبو عمرو أجل من أن يجوز عليه مثل هذا والصحيح عنه أنه كان يكسر»[168].

وقد وقُف أبو حيان مدافعاً عن قراءة أبي عمرو راداً من خطأها إذ قال:

---

(160) السابق 210.

(161) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج 381، البحر 2/ 499.

(162) معاني القرآن 1/ 223.

(163) معاني القرآن 1/ 223.

(164) سورة الأعراف، الآية: 111.

(165) معاني القرآن 1/ 388.

(166) انظر الدفاع عن القرآن 50، أبو زكريا الفراء للأنصاري (مظاهر النزعة البصرية ص377).

(167) إعراب القرآن 1/ 345، 630.

(168) إعراب القرآن 1/ 345، 630.

«وما ذهب إليه أَبو إسحاق من أنّ الإسكان غلط ليس بشيء إذْ هي قراءة في السبعة، وهي متواترة، وكفى أنها منقولة عن إمام البصريين أبي عمرو بن العلاء فإنه عربيّ صريح، وسامع لغة وإمام في النحو، ولم يكن ليذهب عنه جواز مثل هذا. وقد أجاز ذلك الفراء وهو إمام في النحو واللغة وحكى ذلك لغة لبعض العرب تجزم في الوصل والقطع. وقد روى الكسائي أنّ لغة عُقَيْل وكلاب أنّهم يختلسون الحركة في هذه الهاء، إذا كانت بعد متحرك، وأنهم يسكنون أيضاً»[169]. فالكسائي والفراء إذن حكيا نقلاً عن العرب أنّ إسكان الهاء لهجة، كما مر، وكذا روى ابن جِنّي أنّ إسكان ضمير الغائب في لهجة أزد السراة[170].

وقد مرّ بنا مذهب أبي عمرو في اختلاس الحركة أو التسكين في مواضع الاسم أو الفعل غير المجزوم، وبهذا احتج ابن خالويه للتسكين في هذه القراءة[171].

ثالثاً: ظواهر نحوية:

وقف النحويون مما خالف القاعدة النحوية واطرادها من القراءات موقف الرفض حيناً والتضعيف والتشذيذ أحياناً، وما لم يستطيعوا رفضه منها لجأوا فيه إلى التأويل والتقدير.. واتهموا القرّاء بالخطأ أو الضعف في العربية والوهم، فقد مرّ اتهام أَبي حاتم حمزة بأنه لم يعرف كلام العرب والنحو، وبأنه يلحن في قراءته[172]، وسيأتي المزيد في صور القراءات. وقد وقف رواة القراءات ومفسرو القرآن الكريم مدافعين عن أمانة القرّاء في نقلهم وفصاحتهم ومعرفتهم العربية، هذه المعرفة التي تبعدهم عن الخطأ واللحن، فعاصم «جمع بين الفصاحة والإتقان والتحرير والتجويد»[173] وحمزة «كان ثقة كبيراً حجة رضياً، قيماً بكتاب الله، مجوداً، عارفاً بالفرائض والعربية»[174].

---

(169) البحر المحيط 2/ 499.

(170) المحتسب 1/ 244.

(171) الحجة 86 وانظر في هذا البحث موضوع «التخفف من حركة الإعراب».

(172) مراتب النحويين 27 وانظر في هذا البحث «قراءة حمزة» ص172 .

(173) غاية النهاية 1/ 347.

(174) النشر 1/ 166.

وقال ابن خالويه في القراءات السبع: «فإني تدبّرت قراءة الأئمة السبعة من أهل الأمصار الخمسة المعروفين بصحة النقل وإتقان الحفظ، المأمونين على تأدية الرواية واللفظ، فرأيت كلاً منهم قد ذهب في إعراب ما انفرد به من حرفه مذهباً من العربية لا يدفع، وقصد من القياس وجهاً لا يمنع فوافق باللفظ والحكاية طريق النقل والرواية غير مؤثر للاختيار على واجب الآثار»[175].

كما وقفوا أيضاً مدافعين عن منهج القرّاء المعتدّ بالنقل والأداء والرواية غير ملتفتين إلى منهج النحويين المعتمد على السماع المحدود ثم القياس على ذلك السماع قال أبو حيان: «ولسنا متعبّدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية»[176].

يتبيّن لنا بوضوح أنه خلاف منهجي بين الفريقين، كما مرّ بنا، انعكس على أحكام كل منهما على الآخر. والنتيجة التي خرجنا بها نعود فنؤكدها وهي أنّ منهج القرّاء كان أدقّ في نقل اللغة وأقوم في روايتها، ثم إنّ القراءات كانت تمثل الواقع اللغوي للعرب قبل الإسلام وفي عصره أصدق تمثيل.

1 ـ الفصل بين المضاف والمضاف إليه:

في قراءة ابن عامر الآية ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ﴾ [الأنعام: 137].

قرأ ابن عامر ﴿زُيِّنَ﴾ برفع الزاي و﴿قتلُ﴾ برفع اللام و﴿أولادَهم﴾ بنصب الدال ﴿شركائهم﴾ بياء، وقرأ باقي السبعة ﴿زَيّنَ﴾ بنصب الزاي و﴿قتلَ﴾ بنصب اللام. و﴿أولادهم﴾. في قراءة ابن عامر فصل بين المضاف ﴿قَتْل﴾ والمضاف إليه ﴿شركائهم﴾[177]. واطراد القاعدة النحوية هو عدم الفصل بينهما

(175) الحجة 37.

(176) البحر المحيط 3/ 159، 4/ 271.

(177) كتاب السبعة 270.

بغير الظرف أو حرف الجر لدى البصريين، أما الكوفيون فقد أجازوا ذلك اعتماداً على هذه القراءة وغيرها من شواهد الشعر[178].

وقف النحويون البصريون بخاصة من هذه القراءة على الرغم من أنها سبعية صحيحة موقف الرفض، فوصفوها بالقبح في القرآن وجوزوا ذلك في الشعر. جعلها النحاس لحناً وذكر فيها أربع قراءات عدّ قراءة السبعة غير ابن عامر أبينها وأصحّها[179]. ووصفها أبو علي الفارسي بالقبح وقلة الاستعمال[180]، وكذا ابن خالويه جعلها قبحاً في القرآن وجائزة في الشعر[181] والفرّاء من الكوفيين لم يستحسن هذه القراءة[182]. وكذا الطبري من المفسرين وصف هذه القراءة بعدم الفصاحة[183]، والزمخشري وصفها بالسماجة[184]. أما ابن جني فلم يتّهمْ هذه القراءة بشيء من ذلك وإنما وصف هذا الفصل في النثر بالصعوبة، إذ أورد كثيراً من شواهد الفصل بين المتضايفين في الشعر وأقوال العرب، ثم ذكر قراءة ابن عامر. قال ابن جني: «وهذا في النثر وحال السعة صعب جداً لا سيما والمفصول به مفعول لا ظرف» ثم قال في موضع آخر: «والفصل بين المضاف والمضاف إليه كثير»[185].

لقد احتج النحويون بالإجماع «على امتناع الفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول في غير ضرورة الشعر. والقرآن ليس فيه ضرورة»[186] ثم صبغوا حجتهم هذه بشيء من المنطق، كما يظهر في قول الأنباري: «وإذا وقع الإجماع على امتناع الفصل به بينهما في حال الاختيار سقط الاحتجاج بها على حالة

---

(178) انظر في كتاب الإنصاف المسألة (60).

(179) إعراب القرآن 1/ 582، 583.

(180) خزانة الأدب 4/ 423.

(181) الحجة 125.

(182) معاني القرآن 1/ 358.

(183) تفسير الطبري 8/ 43، 44.

(184) الكشاف 2/ 54.

(185) الخصائص 2/ 406، 407، 409.

(186) الإنصاف المسألة (60) 1/ 227.

الاضطرار، فبان أنها إذا لم يجز أن تجعل حجة في النظير لم يجز أن تجعل حجة في النقيض»[187].

هذه القاعدة المدعومة بالإجماع على اطرادها، ثم المنطق الذي كان يتميّز به البصريون من النحويين جعلهم لا يبالون بما يتمسك به القرّاء من أُسس في قبول هذه القراءة في أعلى مستوى للأداء. فهي لأحد السبعة وهي «المتواترة المنسوبة إلى العربي الصريح المحض ابن عامر الآخذ القراءة عن عثمان بن عفان قبل أن يظهر اللحن في لسان العرب»[188] وهي مروية كذلك عن كبار الصحابة من أمثال أبي الدرداء وفضالة بن عبيد[189].

كان النحويون في هذا الموقف ووصف هذه القراءة بالكراهة والقبح متأثرين بسيبويه واضع القاعدة في قوله: «ولا يجوز: يا سارق الليلةَ أهلِ الدارِ، إلاّ في شعر كراهة أن يفصلوا بين الجار والمجرور»[190] وكرر قبح هذا الفصل في موضع آخر[191].

وهذه القراءة ورد ما يشبهها في كلام العرب والشواهد المعتمدة غير قليل[192]. فالقراءة لم تكن منقطعة وإنما كانت تمثل مستوى عربياً، ثم إن القرّاء وناقلي القراءات رووها على وفق منهجهم في النقل والأداء ولم يتصرّفوا في تعليلها أو عرضها على قاعدة أو قياس كما فعل النحويون.

* * *

2 ـ عطف الظاهر على الضمير المخفوض:

قرأ حمزة بن حبيب الآية ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به

(187) السابق 2/ 435، 436.

(188) البحر المحيط 4/ 229.

(189) الاتحاف 217.

(190) الكتاب 1/ 176، 2/ 280.

(191) الكتاب 1/ 176، 2/ 280.

(192) انظر تفصيل ذلك في كتاب الخصائص 2/ 404 ـ 409 خزانة الأدب 4/ 415 ـ 425 كتاب الدفاع عن القرآن 106 ـ 165.

والأرحام﴾[193] بخفض الأرحام، وقرأ باقي السبعة ﴿والأرحامَ﴾ منصوبة[194]. والقراءة بخفض الأرحام قرأ بها أيضاً ابن عباس وقتادة وإبراهيم النخعي والأعمش والحسن البصري ويحيى بن وثاب وطلحة بن مصرف[195]. وقراءة حمزة متواترة اتصلت بأكابر الصحابة الذين تَلَقَّوا القرآن من الرَّسول ـ ﷺ ـ بغير واسطة كعلي وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت[196].

وقف النحويون من هذه القراءة وأمثالها[197] مواقف مختلفة بحثاً عن العلّة لمخالفتها القاعدة النحوية، والقاعدة التي ثبتها سيبويه وتمسّك بها من جاء بعده من النحويين، وجعلوها معياراً للخطأ والصواب في التعبير هي أنه لا يجوز عطف الظاهر على المضمر المخفوض؛ لأنه بمنزلة التنوين، وسحبوا القاعدة على هذه القراءة.

قال سيبويه: «ومما يَقْبحُ أن يشركَهُ المُظهَرُ علامةُ ٱلمُضمَرِ المجرور وذلك قولك: مررتُ بك وزيدٍ وهذا أبوك وعمرٍو، كرهوا أن يَشركَ ٱلمُظهَرُ مُضمراً داخلاً فيما قبله؛ لأن هذه العلامة الداخلة فيما قبلها جَمعتْ أنها لا يُتَكلَّم بها إلاَّ مُعتَمِدةً على ما قبلها، وأنها بدل من اللفظ بالتنوين، فصارت عندهم بمنزلة التنوين، فلما ضعفت عندهم كرهوا أن يتبعوها الاسم»[198]. وكذا الأخفش قال

---

(193) سورة النساء، الآية: 1.

(194) السبعة في القراءات 226، تيسير الداني 93.

(195) إعراب النحاس 1/ 39، الإنصاف المسألة (65)، البحر المحيط 3/ 157، تفسير القرطبي 5/ 2.

(196) البحر المحيط 3/ 157.

(197) ردّ النحويون البصريون بخاصة قول من قال بالعطف على المضمر المخفوض في عطف (المقيمين) على الهاء والميم في الآية ﴿لَٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ ..﴾ [النساء: 163]. قال المبرد: ومن أجاز من غيرهم (البصريين) فعلى قبح كالضرورة، والقرآن إنما يحمل أشرف المذاهب. (الكامل للمبرد 748، 479) وكذا رد البصريون قول الكسائي والأخفش في العطف على المضمر المرفوع دون توكيده في رفع (الصابئون) في الآية ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ..﴾ [المائدة: 69] انظر إعراب القرآن للنحاس 1/ 470 ـ 472، 509، 510.

(198) الكتاب 2/ 381.

حين عرض للآية فاستحسن القراءة بالنصب «لأنك لا تجري الظاهر المجرور على المضمر المجرور»[199].

ثم جاء النحويون فردّدوا هذه القاعدة وما رواه سيبويه في هذه الظاهرة اللغوية رادين هذه القراءة، فوصفوها باللحن لا تحلّ القراءة به كما روي عن المبرد[200]، كما وصفوها بالقبح الذي كالضرورة، والقرآن إنما يحمل على أشرف المذاهب[201]، وكذا أبو عثمان المازني شيخ المبرد تمسّك بالقاعدة واحتج لها في ردّه هذه القراءة إلاّ أنه جوز ذلك في الشعر[202]، والزجاج أيضاً ردّ القراءة بالخفض واصفاً إياها بالخطأ في العربية لا يجوز إلاّ في اضطرار شعر[203]. وقد مال أبو البركات الأنباري إلى ردّ القراءة بالخفض في أثناء عرضه لآراء البصريين والكوفيين فيها[204]. وكذا الزمخشري جعل الجر ليس بسديد[205]. وقبله الطبري جعله غير فصيح من الكلام عند العرب[206]. أما الفرّاء من الكوفيين فقد خالف أصحابه؛ إذ جعل الخفض في هذه القراءة قبحاً إذ قال: «لأن العرب لا تردّ مخفوضاً على مخفوض قد كني عنه... وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه»[207]. وكان سائر الكوفيين يقبلها ويحتج بها ويدعم حجته بما ورد من آيات التنزيل من الشواهد العربية[208]. وممن لم يرفضها أيضاً يونس والأخفش[209] من البصريين، ثم ابن مالك وابن عقيل[210] وأبو حيان[211] من

---

(199) معاني القرآن 1/ 224.

(200) إعراب النحاس 1/ 390، شرح المفصل 3/ 78.

(201) الكامل للمبرد 749.

(202) إعراب النحاس 1/ 390.

(203) إعراب القرآن ومعانيه للزجاج 2/ 2، إعراب النحاس 1/ 391.

(204) الإنصاف المسألة (65).

(205) الكشاف 3/ 493.

(206) تفسير الطبري 4/ 226.

(207) معاني القرآن 1/ 252، 253.

(208) انظر ذلك في كتاب الإنصاف المسألة (65)، مدرسة الكوفة 385، الدفاع عن القرآن 10/ 11 وما بعدهما.

(209) معاني القرآن للأخفش 1/ 224، الهمع 2/ 139.

(210) شرح ابن عقيل 2/ 239، 240.

(211) البحر 3/ 157.

المتأخرين، وكذا السيوطي في إجازته الاحتجاج بالقراءات سواء كان متواتراً أم آحاداً أم شاذاً[212].

هذان موقفان للنحويين: أحدهما رفض القراءة بالخفض أَو تضعيفها وتشذيذها والآخر قبولها والاحتجاج بها على أنها أسلوب عربي يرقى إلى مستوى الفصاحة. وهناك موقف ثالث يبدو عليه الحيرة، فهو لم يستطع قبولها على أنّها من المستوى الفصيح، فاضطر إلى التأويل لتوافق القاعدة النحوية. فهذه القراءة لا تُرَدّ لأنها من القراءات السبع وهي متواترة صحيحة، فحملوها على وجهين هما[213]:

الأول : أنَّ قوله ﴿والأرحام﴾ ليس مجروراً بالعطف على الضمير المجرور وإنما هو مجرور بالقسم. . وقد رد الزجاج هذا التأويل وقد سبق أنه ردّ هذه القراءة واصفاً إياها بالخطأ في العربية.

الثاني : أنَّ قوله ﴿والأرحام﴾ مجرور بباء مقدرة غير الملفوظ بها، وتقديره وبالأرحام، فحذفتَ لدلالة الأولى عليها.

ذكر الرازي هذا الوجه مع ذكر استشهاد سيبويه بشاهدين لهذه المسألة ثم عجب من موقف النحويين قائلاً: «إنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين، ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن»[214].

فالتأويل باب من أبواب عدم رفض الشاهد الذي يضطر فيه النحويون إلى التأويل.

* * *

(212) الاقتراح 14، 15.

(213) الإنصاف المسألة (65) 2/ 248، 249، مدرسة الكوفة 385.

(214) تفسير الرازي 9/ 164.

3 ـ وقوع المثنى بالألف بعد «إنّ»:

في الآية ﴿إِنَّ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ ..﴾ [طه: 63] ستّ قراءات[215] أربع منها للسبعة. قرأ نافع وابن عامر وحمزة والكسائي ﴿إنّ﴾ مشددة النون ﴿هذانِ﴾ بألف ونون خفيفة[216] وقرأ ابن كثير ﴿إنْ هذانّ﴾ بتشديد نون ﴿هذانّ﴾ وتخفيف نون ﴿إنْ﴾. واختلف عن عاصم فروى أبو بكر عنه مثل قراءة حمزة والكسائي السابقة.. وروى حفص عنه ﴿إنْ﴾ ساكنة النون و﴿هذانِ﴾ خفيفة النون.

وقرأ أبو عمرو وحده ﴿إنّ﴾ مشددة النون ﴿هذين﴾ بالياء.

القراءات الأربع التي قرأ بها السبعة ذهب النحويون فيها مذاهب مختلفة.

فالأولى ﴿إنّ﴾ بتشديد النون و﴿هذان﴾ بالألف، رُويتْ فيها للنحويين أقوال كلّها يبحث عن العلّة في وقوع المثنّى بعد ﴿إنّ﴾ بالألف لا بالياء، والقاعدة النحوية هي: إنّ هذه الأداة يقع بعدها الاسم منصوباً، ولما كان الواقع بعدها مثنى كان ينبغي أن يأتي بالياء لأن علامة نصب المثنى الياء. فلما قرأ بهذه القراءة خمسة من القراء السبعة فهي لا يمكن ردّها ولا الاعتراض عليها فما للنحويين فيها إِلاّ سبيلان: أحدهما الأخذ بهذه القراءة دون تأويل وهو ما فعله الأخفش الأوسط والكسائي والفراء؛ إذ هي على لهجة عربية فصيحة وهي لهجة بني الحارث الذين يجعلون الاثنين بالألف رفعاً ونصباً وخفضاً[217].

وقد ذكر الفراء وجهاً آخر في ذلك قائلاً: «وجدت الألف من هذا دعامة

---

(215) انظر معاني الفراء 2/ 184، السبعة 419، إعراب النحاس 2/ 343.

(216) وكذا قرأ بها من غير السبعة الأعمش وطلحة والشنبوذي (النشر 2/ 321، البحر 6/ 255) وقرأ أبو سعيد الخدري على ذلك «فكان أبواه مؤمنان» [الكهف: 80] وأجاز ذلك سيبويه على أن يضمر في كان و«أبواه مؤمنان» ابتداء وخبر في موضع خبر «كان»، وحكى الحديث النبوي «**كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه..**» (الكتاب 2/ 393، إعراب النحاس 2/ 289، 213). وانظر الحديث في سنن أبي داود ـ السنة ـ حديث 4714، الموطأ ـ الجنائز باب 16 حديث 58.

(217) معاني الأخفش 2/ 408، معاني الفراء 2/ 184، إعراب النحاس 2/ 345 الحجة لابن خالويه 217، 218.

وليست بلام فعل، فلما ثنيت زدت عليها نوناً ثم تركت الألف ثابتة على حالها لا تزول على كل حال كما قالت العرب: الذي، ثم زادوا نوناً تدل على الجمع فقالوا: الذين في رفعهم ونصبهم وخفضهم»[218].

أما السبيل الآخر فقد ذهبوا فيه مذهبين في التأويل:

1 ـ الإضمار بعد ﴿إنّ﴾ فيكون ﴿هذان لساحران﴾ جملة من مبتدأ وخبر خبراً لإنّ. وهو مذهب الخليل وسيبويه، وقد أوردا شواهد من الشعر وأقوال العرب بوقوع المرفوع بعد «إنّ»، وقالا بالتأويل إلاّ أنّ النصب بعدها أكثر في كلام العرب[219]. وتبع هذا القول أبو إسحاق الزجاج أيضاً.

2 ـ كون «إنّ» بمعنى أجلْ. وقد ذهب سيبويه أيضاً إلى ذلك وإن لم يذكر هذه الآية إلاّ أنه استشهد بما أوحى إلى هذا التأويل إذ قال: «أما قول العرب في الجواب» «إنّهْ» فهو بمنزلة «أجل» وإذا وصلت قلت: «إنّ يا فتى» وهي التي بمنزلة أجلْ. قال الشاعر:

بكَرَ العواذلُ في الصبو ... حِ يلمْنَني وألومُهُنّهْ
وَيقُلْنَ شيبٌ قد علا ... كَ وقد كبرتَ فقلتُ إنّهْ»[220]

* * *

وذهب المبرد والزجاج هذا المذهب[221].

أما اللام في ﴿لساحران﴾ فهي لا تكاد تقع ههنا وقد تكلم النحويون فيها، قالوا إنها ينوى بها التقديم، قال أبو إسحاق الزجاج: «المعنى إنّ هذا ساحران، ثم حذف المبتدأ كما قال:

أم الحليس لعجوز شهربه»[222]

---

(218) معاني الفراء 2/ 184، وانظر تفسير الطبري 16/ 180، 181.

(219) الكتاب 2/ 134 ـ 136.

(220) السابق 2/ 151.

(221) إعراب النحاس 2/ 343، الحجة لابن خالويه 218.

(222) إعراب النحاس 2/ 246.

أما قراءة أَبي عمرو بن العلاء وهو من السبعة أيضاً ﴿إِنَّ هذين لساحران﴾ فهي لم تسلم من الغمز على الرغم من موافقتها للقاعدة النحوية، فقد عدّها الفراء جرأة لمخالفتها الكتاب إذ قال: «ولست اجترىء على ذلك»[223] وقال في موضع آخر: «وقرأ أَبو عمرو ﴿إِنّ هذين لساحران﴾ واحتج أنه بلغه عن بعض أصحاب[224] محمّد ـ ﷺ ـ أنه قال إن في المصحف لحناً ستقيمه العرب، قال: ولست اشتهي على أن أخالف الكتاب»[225].

وذكر ابن خالويه هذه القراءة وغيرها واحتج لها وفسّر اللحن في قول عثمان حين رفع إليه المصحف: أرى فيه لحناً وستقيمه العرب بألسنتها مكملاً الكلام «فإن قيل: فعثمان كان أولى بتغيير اللحن فقيل: ليس اللحن ههنا أخطاء الصواب إنما هو خروج من لغة قريش إلى لغة غيرهم»[226].

أما القراءة بتخفيف «إن» فتوجيهها لدى النحويين هو كون ما بعدها مبتدأ وخبراً واللام التي في الخبر يسمونها اللام الفارقة، أي التي تفرق بين «إنْ» المخففة من الثقيلة والنافية، وعلى تقدير الكوفيين فإن بمعنى «ما» واللام بمعنى «إلاّ»[227].

4 ـ إعراب «أيّ» أو بناؤها:

في الآية ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: 69].

عامة القرّاء على رفع ﴿أيُّهم﴾ وقرأها هارون القارىء ومعاذ الهرّاء وطلحة بن مُصَرّف ورواها يعقوب بنصب ﴿أيّهم﴾[228].

واختلف النحويون في علة ضمّها، فالخليل عدّ ضمها ضمة إعراب وهي مرفوعة على الحكاية، وقد جعلها استفهاماً والمعنى عنده: ثُمَّ لَننزعنّ من كلّ

(223) معاني القرآن 2/ 293، 294.

(224) يقصد ما رُوي عن عائشة ويحيى بن يعمر أنه لما رفع المصحف إلى عثمان قال: إنّ فيه لحناً وستقيمه العرب بألسنتها» (انظر المصاحف للسجستاني 32، 33).

(225) معاني القرآن 2/ 183.

(226) الحجة 219.

(227) انظر مشكل إعراب القرآن 467، مغني اللبيب 36، 37.

(228) إعراب النحاس 2/ 322، مختصر شواذ القراءات 86، مشكل إعراب القرآن 458.

شيعةٍ الذي يقال من أجل عتوّه: أيُّهم أشدُّ على الرَّحمن عتيا[229]. . .

وذهب يونس إِلى أنّ ﴿لَننزعنَّ﴾ بمنزلة الأفعال التي تعلق وتلغى فرفع أيهم بالابتداء[230].

جعل سيبويه قول الخليل بعيداً إذ هو يجوز في شعر أَو اضطرار، وكذا لم يجوّز قول يونس[231].

وذهب سيبويه إِلى أنّ ﴿أيهم﴾ مبني على الضم لأنها بمعنى الذي وقد حذف العائد. أما إذا ذكر العائد فهي معربة[232].

لقد اختار أَبو إسحاق الزجاج قول الخليل في رفع «أيّ» على الحكاية وردّ قول سيبويه في بنائها على الضم إذ قال: وقد علمنا سيبويه أنه أعرب «أياً» وهي منفردة لأنها تضاف فكيف يبنيها وهي مضافة[233]؟ وقال النحاس في ذلك أيضاً: «وما علمت أنّ أحداً من النحويين إلاّ وقد خطأ سيبويه في هذا»[234] وقد بالغ الجرمي في اتهامه سماع سيبويه في ما روي عنه قوله: «خرجت من الخندق ـ يعني خندق البصرة ـ حتى صرت إِلى مكة لم أسمع أحداً يقول: اضرب أيُّهم أفضل»[235] أي كلهم ينصبون. وقد روي عن المبرد قوله إنها مرفوعة على الابتداء أيضاً[236].

على الرغم من هذه الأقوال التي خالفت سيبويه أَو خطأته من علماء البصرة فقد جعل الأنباري قول سيبويه مذهب البصريين في بناء «أيّ» معتمداً على القياس، فهي مبنية كما بُنِيتْ «مَنْ» و«ما»، لذلك في كل حال، إلاّ أنهم أعربوها حملاً على نظيرها وهو «بعض» وعلى «نقيضها» وهو «كل»، وذلك على

---

(229) الكتاب 2/ 399، 400، مشكل إعراب القرآن 459، منازل الحروف للرماني 65.
(230) الكتاب 2/ 399، 400، مشكل إعراب القرآن 459، منازل الحروف للرماني 65 .
(231) الكتاب 2/ 401.
(232) السابق 2/ 400، وانظر مشكل إعراب القرآن 459.
(233) إعراب النحاس 2/ 323.
(234) السابق.
(235) الإنصاف المسألة (102) 2/ 380.
(236) إعراب النحاس 2/ 324، مشكل إعراب القرآن 460.

خلاف القياس، فلما دخلها نقص بحذف العائد ضعفت فردّت إلى أصلها من البناء على مقتضى القياس»[237]. وأبو البركات الأنباري هنا كعادته في المبالغة واستخدام المنطق وعلله في الاحتجاج للبصريين؛ ولذا شذذ القراءة بالنصب لأنها على لغة شاذة[238].

أما الكسائي من الكوفيين فقد عدّ ضمتها ضمة إعراب على الابتداء قائلاً:

«لننزعن واقعة على المعنى كما تقول: لبست من الثياب. . ولم يقع على أيهم فينصبها»[239] وكذا الفراء قال: معنى لننزعن لننادين فلم يعمل لأنه بمعنى النداء[240]، فهو قريب من رأي الكسائي في تعليل ضم «أيّ»، وهما قريبان من تعليل الخليل ويونس والمبرد، والجميع علّلوها إعراباً على الابتداء.

* * *

أما نصب «أيّ» فقد رواه سيبويه عن هارون عن ناس من الكوفيين يقرؤونها ﴿أيّهم أشدّ﴾ وهي لغة جيدة»[241].

نحن إذن لا نرى خلافاً كبيراً في هذه المسألة بين بصريين وكوفيين يرقى إلى ما عده الأنباري مسألة خلافية احتدم فيها الجدل[242].

5 ـ الفعل «يحسب» في سياق النهي:

في الآية ﴿لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مُعْجِزِينَ فِى ٱلْأَرْضِ . .﴾ [سورة النور: 57] قراءة حمزة وابن عامر ﴿لا يحسبنّ﴾ بالياء وباقي السبعة قرأه بالتاء[243].

على الرغم من أن القراءة بالياء لاثنين من السبعة فقد وقف النحويون مواقف مختلفة منها، فمنهم من ردّها وعلل لذلك، ومنهم من قبلها مؤوّلاً إياها وعلّل لذلك أيضاً.

(237) الإنصاف المسألة (102) 2/ 380.

(238) السابق.

(239) إعراب النحاس 2/ 323.

(240) السابق، مشكل إعراب القرآن 460.

(241) الكتاب 2/ 399.

(242) انظر كتاب الخلاف النحوي 267 ـ 269.

(243) التيسير 163.

قال النحاس: «ما علمت أحداً من أهل العربية واللغة بصرياً ولا كوفياً إلاّ وهو يحظر أن تقرأ هذه القراءة. فمنهم من يقول هي لحن لأنه لم يأت إلاّ بمفعول واحد ليحسبن، وممن قال هذا أبو حاتم، وقال الفراء: هو ضعيف وأجازه على ضعفه على أنه يحذف المفعول الأول.. ورأيت أبا إسحاق (الزجاج) يذهب إلى هذا القول»[244].

لحّن أبو الحاتم السجستاني هذه القراءة لأنه لم يكن قد أوّلها بصورتها الصحيحة لذا علّل تلحينه إياها في قوله: «لأنه لم يأت إلاّ بمفعول واحد ليحسبنّ» وكأنّ راوي القراءة هو الذي صاغ عبارتها. أما الفراء الذي ذهب إلى قوله الزجاج فهو وإن ضعّف قراءة حمزة وابن عامر هذه ورجح القراءة بالتاء قد أوّل قراءة حمزة تأويلاً سليماً، وعلّل القراءتين ثم رجح قراءة التاء لأنّها أفصح في التركيب وأكثر على ما رأى. علل تضعيفه لقراءة الياء بأن فعل الظن قليل أن يعطل من الوقوع على أنّ أو على اثنين سوى مرفوعه، وقد جعل «الذي» في الآية فاعلاً ثم أوّل هذه القراءة قائلاً: «وكأنه جعل ﴿معجزين﴾ اسماً وجعل ﴿في الأرض﴾ خبراً لهم كما تقول: لا تحسبن الذين كفروا رجالاً في بيتك، وهم يريدون أنفسهم. وهو ضعيف. والوجه أن تقرأ بالتاء[245].

وقد قبل هذه القراءة مكي بن أبي طالب مؤولاً إياها تأويلاً موافقاً للمعنى والقاعدة النحوية إذ قال: «من قرأه بالياء أضمر الفاعل وهو النبي - ﷺ - و﴿الذين﴾ و﴿معجزين﴾ مفعولا حسب. ويجوز أن يكون ﴿الذين﴾ هم الفاعلون وتضمر المفعول الأول لحسب و﴿معجزين﴾ الثاني والتقدير: لا يحسبن الذين كفروا أنفسهم معجزين»[246].

وتكرر موقف الفراء من قراءة حمزة أيضاً الآية ﴿ولا يَحْسَبنّ الذين كفروا سَبَقُوا أنّهم لا يُعجِزُونَ﴾[247] وقد أجازها بتقدير «أنْ» قبل ﴿سبقوا﴾ فيكون

---

(244) إعراب القرآن 2/ 452. وانظر معاني القرآن للفراء 2/ 259 وانظر النحو وكتب التفسير للدكتور رفيدة 1/ 282، 283.

(245) معاني الفراء 2/ 259.

(246) مشكل إعراب القرآن 513.

(247) سورة الأنفال، الآية: 59. وقرأ بالياء أيضاً حفص وابن عامر (التيسير 117).

المعنى: لا يحسبن الذين كفروا سابقين ثم قال: «وما أحبها لشذوذها»[248] ففي الموقفين كان الفراء قد أجاز القراءة بالياء إلاّ أنه رجح القراءة بالتاء.

ردّ البصريون قول الفراء هذا لأنهم لم يجوزوا إضمار «أنْ» إلاّ بعوض، ومن أضمرها فقد أضمر بعض اسم[249].

لَحّنَ أَبو حاتم قراءة حمزة وابن عامر هذه أيضاً فزعم «أن هذا لحن لا تحل القراءة به ولا يسمع لمن عَرَفَ الإعراب، وعُرِّفَهُ»[250] وقد عَدّ النحاس هذا تحاملاً من أَبي حاتم وقال: «القراءة تجوز ويكون المعنى ولا يحسبّن مَنْ خَلفَهُمْ الذين كفروا سبقوا فيكون الضمير يعود على ما تقدم إلاّ أنّ القراءة بالتاء أبين»[251]. والنحاس في قوله هنا وافق الفراء في قوله السابق.

وقرأ ابن عامر ﴿أنّهم لا يُعجِزُونَ﴾ بفتح الهمزة وقد استبعدها أَبو حاتم، وجوزها أَبو عبيد على أن يكون المعنى ولا تحسبن الذين كفروا أنهم لا يعجزون، وقد ردّ النحاس تجويز أَبي عبيد هذا بحجة عدم جواز تقدير المصدر المؤول هنا بل هو محال[252].

نظر النحويون في تركيب الآية وفقاً لمعاييرهم وقواعدهم التي اتفقوا عليها واختلفوا فيها أيضاً؛ لذا رأينا مواقفهم من هذه القراءة مختلفة سواء كان الخلاف في العلة النحوية أم في التقدير الذي يضطر إليه النحوي لجعل الآية موافقة في تركيبها للقياس واطراد القاعدة. فتقدير الفراء «أنْ» يرفضه البصريون لأن لهم معياراً آخر في التقدير. أما القرّاء فقد رووا القراءة على أنها من القراءات السبع وهي قراءات صحيحة متواترة وفقاً لمنهجه الذي سبق إيضاحه.

* * *

(248) معاني الفراء 1/ 415، 416.
(249) إعراب النحاس 2/ 784، الإنصاف، المسألة (77).
(250) إعراب النحاس 1/ 682.
(251) السابق 1/ 682، 683.
(252) السابق 1/ 683.

مصادر البحث ومراجعه

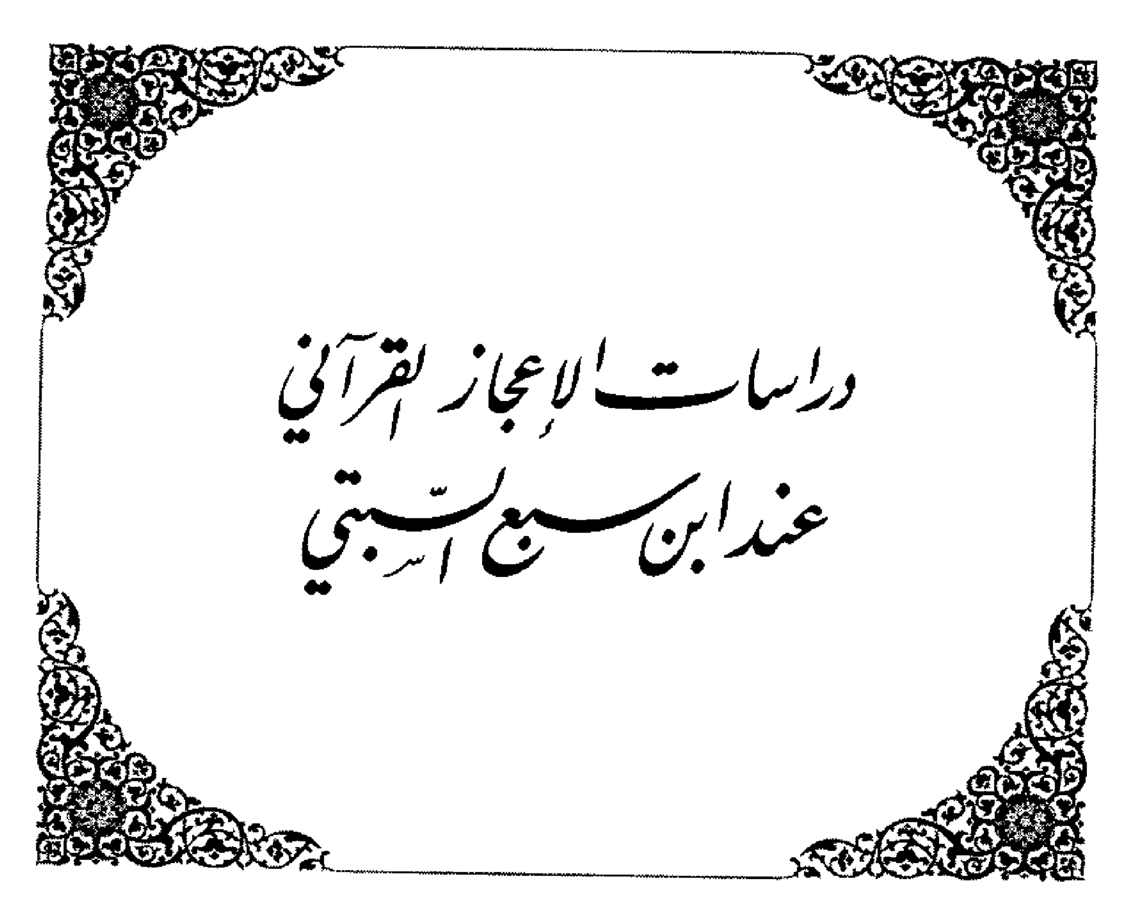
- **القرآن الكريم.**
- **الإبانة عن معاني القراءات** ـ مكي بن أبي طالب، تح د. شلبي، مكتبة نهضة مصر ـ الفجالة.
- **أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة** ـ د. الأنصاري، القاهرة 1964.
- **إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر** ـ البنا الدمياطي، القسطنطينية 1285هـ.
- **أخبار النحويين البصريين** ـ السيرافي، تح الزيني، خفاجي ط1، 1955 ـ القاهرة.
- **الأصوات اللغوية** ـ د. إبراهيم أنيس، ط3، 1961م، دار النهضة العربية، القاهرة.
- **أصول التفكير النحوي** ـ د. علي أبو المكارم، منشورات الجامعة الليبية 1973م.
- **إعراب القرآن** ـ أبو جعفر النحاس ـ تح زهير زاهد، بغداد، مطبعة العاني 1977 ـ 1980م.
- **الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو** ـ ابن الأنباري، تح الأفغاني، 1957م، مطبعة الجامعة السورية.
- **الاقتراح في علم أصول النحو** ـ السيوطي، حيدر آباد 1359هـ، ط2.
- **إنباه الرواة على انباه النحاة** ـ القفطي، تح أبو الفضل إبراهيم ـ دار الكتب ـ القاهرة.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف** ـ ابن الأنباري، تح محيي الدين عبد الحميد ط3، مطبعة السعادة بمصر 1955م.
- **البيان في غريب إعراب القرآن** ـ أبو البركات الأنباري، تح د. طه عبد الحميد، طبع الهيئة العامة للتأليف والنشر ـ القاهرة، 1969م.
- **البيان والتبيين** ـ أبو عثمان الجاحظ، تح عبد السّلام هارون، ط2 نشر مكتبة الخانجي بمصر 1960م.
- **تاريخ القرآن** ـ د. عبد الصبور شاهين، دار القلم 1966م، القاهرة.
- **تأويل مشكل القرآن** ـ ابن قتيبة، تح أحمد صقر، ط1، 1954م.
- **تفسير البحر المحيط** ـ أبو حيان الأندلسي، مطبعة السعادة بمصر.

- **تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن)** ـ أَبو جعفر الطبري، ط2، 1954م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- **تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)** ـ لأَبي عبد الله محمّد بن أَحمد القرطبي، دار الكتاب العربي، القاهرة 1967م.
- **التفسير الكبير** ـ الفخر الرازي، ط1، المطبعة البهية المصرية، 1938م.
- **التنبيه على حدوث التصحيف** ـ حمزة الأصفهاني، تح الشيخ آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، 1967م.
- **التيسير في القراءات السبع** ـ أَبو عمرو الداني، تصحيح برتزل، إستانبول 1930م.
- **الجامع الصحيح** ـ لأَبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ـ بيروت.
- **الحجة في القراءات السبع** ـ ابن خالويه، تح عبد العال مكرم، بيروت 1971م.
- **حاشية الصبان على شرح الأشموني** ـ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.
- **خزانة الأدب** ـ عبد القادر البغدادي، تح عبد السّلام هارون، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة 1967...
- **الخصائص** ـ لابن جني، تح محمّد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية 1952...
- **الخلاف النحوي** ـ د. محمّد خير الحلواني، دار القلم بحلب 1974م.
- **دراسات في النحو الكوفي** ـ المختار ديرة ـ دار قتيبة ط1، 1411هـ 1991م.
- **الدفاع عن القرآن ضد النحويين والمستشرقين** ـ د. أَحمد مكي الأنصاري، توزيع دار المعارف بمصر 1973م.
- **ديوان امرىء القيس** ـ تح أَبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر 1969م.
- **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار** ـ محمود الزمخشري، تح د. سليم النعيمي، مطبعة العاني بغداد 1976.
- **الرد على النحاة** ـ ابن مضاء القرطبي، تح د. شوقي ضيف، دار الفكر العربي، القاهرة 1967.

- **سر صناعة الإعراب** ـ ابن جني، تح مصطفى السقا وآخرين، القاهرة 1954م.
- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك** ـ تح محيي الدين عبد الحميد ط14 مطبعة السعادة، القاهرة 1964م.
- **شرح المفصل** ـ ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة.
- **الشعر والشعراء** ـ ابن قتيبة، دار الثقافة بيروت 1964م.
- **صحيح البخاري** ـ مطابع الشعب 1378هـ.
- **علم اللغة العام ـ الأصوات** ـ د. كمال بشر، دار المعارف بمصر 1979م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء** ـ ابن الجزري، نشر برجستراسر، السعادة.
- **فتح الباري بشرح صحيح البخاري** ـ الحافظ ابن حجر العسقلاني، المطبعة الخيرية بمصر 1319هـ.
- **فحولة الشعراء** ـ أبو سعيد الأصمعي، تح خفاجي، الزيني، المطبعة المنيرية بالأزهر.
- **في النحو العربي** ـ نقد وتوجيه ـ د. مهدي المخزومي، المكتبة العصرية، بيروت 1964.
- **الفهرست** ـ ابن النديم، مكتبة خياط ـ بيروت 1964م.
- **كتاب السبعة في القراءات** ـ ابن مجاهد، تح د. شوقي ضيف، دار المعارف بالقاهرة 1972م.
- **الكامل في اللغة والأدب والنحو** ـ لأبي العباس المبرد، تح زكي مبارك ط1، 1936م.
- **كتاب سيبويه** ـ تح عبد السّلام هارون، دار القلم بالقاهرة 1966م.
- **كتاب الاقتراح** ـ الاقتراح.
- **كتاب المصاحف** ـ أبو بكر بن أبي داود السجستاني، تح جفري ط1، 1936م القاهرة.
- **كتاب منازل الحروف** ـ أبو الحسن الرماني (رسائل في النحو واللغة) تح د. مصطفى جواد ومسكوني، نشر وزارة الإعلام العراقية 1969.

- **الكشاف** ـ جار اللّه الزمخشري، دار المعرفة ـ بيروت.
- **اللهجات العربية في القراءات القرآنية** ـ د. عبده الراجحي، دار المعارف بمصر 1968.
- **المحكم في نقط المصاحف** ـ أَبو عمرو الداني، تح عزة حسن، دار الثقافة والإرشاد بدمشق 1960م.
- **ما يقع فيه التصحيف والتحريف** ـ أبو أحمد الحسن بن عبد اللّه العسكري، تح د. السيد محمّد يوسف مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات** ـ ابن جني تح النجدي وآخرين، القاهرة 1836هـ.
- **مختصر في شواذ القراءات** ـ ابن خالويه، نشر براجستراسر، مطبعة الرحمانية بمصر 1934م.
- **مدخل إِلى علم اللغة** ـ د. محمود حجازي، دار الثقافة والنشر بالقاهرة 1978م.
- **مدرسة الكوفة** ـ د. مهدي المخزومي، مطبعة دار المعرفة ـ بغداد 1955م.
- **مراتب النحويين** ـ أبو الطيب اللغوي، تح أَبو الفضل إبراهيم، مكتبة النهضة مصر بالقاهرة.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها** ـ السيوطي ـ تح محمّد أَحمد جاد المولى وآخرين.
- **مشكل إعراب القرآن** ـ مكي بن أَبي طالب، تح د. حاتم الضامن، منشورات وزارة الإعلام العراقية 1975م.
- **معاني القرآن** ـ لأَبي الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة، تح د. فائز فارس 1979م.
- **معاني القرآن** ـ لأَبي زكريا الفراء، تح نجاتي والنجار، مطبعة دار الكتب المصرية 1955م.
- **مغني اللبيب** ـ ابن هشام، تح مازن المبارك وآخرين ط 3 دار الفكر 1972.
- **المقتضب** ـ أَبو العباس المبرد، تح عضيمة، القاهرة 1963م.
- **مقدمتان في علوم القرآن** ـ آرثر جفري، مطبعة السنّة المحمدية 1954م.

- **منازل الحروف** ـ كتاب منازل الحروف.
- **الموشح** ـ المرزباني، تح محمّد علي البجاوي، نشر دار النهضة مصر 1965م.
- **النحو وكتب التفسير** ـ د. إبراهيم عبد اللّه رفيدة ـ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع ط3 ـ 1995م.
- **النشر في القراءات العشر** ـ ابن الجزري ـ مطبعة مصطفى محمد بمصر.
- **نزهة الألباء** ـ أَبو البركات الأنباري، تح د. إبراهيم السامرائي، نشر مكتبة الأندلس، بغداد.
- **همع الهوامع شرح جمع الجوامع** ـ السيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.



الدكتور: حسن الطوير
كلية الدعوة الإسلامية

برز في العصر المرابطي عالم بالمغرب الأقصى من الأعلام الذين صنفوا في السيرة النبوية واهتموا بقضية إعجاز القرآن، ولكن كتب التراجم وطبقات الرجال تطبق بالصمت على سيرته، فلم يصل إلى الباحثين ما يصور حياته، ولا ما يحدد تاريخ مولده ووفاته، ولم تسعفنا ببيان شاف عن أسرته وشيوخه وتلاميذه.

ذلك هو أبو الربيع سليمان بن سبع العجيسي ويلقب بالخطيب السبتي، كانت حياته في ظل الدولة المرابطية التي أخذت تدخل في دور ضعفها مع المرحلة الأخيرة من حياة ابن سبع، حيث كان ابن تومرت يقوم بأعباء دعوته،

ويؤسّس دولته في المغرب الأقصى، وكان الفقه المالكي هو المؤيد بالتشجيع من أمراء الدولة المرابطية، في حين كانت الدعوة الموحدية تؤيد البحث في التفسير والحديث والسيرة والعلوم القائمة على أصول الدّين، فكان ابن سبع وتلاميذه من السائرين في هذا الاتجاه الفكري الموحدي الجديد.

ولد ابن سبع بسبتة وبها نشأ وتعلّم، وهي المدينة التي أنجبت علماء السيرة المشهورين كالقاضي عياض، وأَبي الخطاب الحافظ بن دحية، والإمام أَبي العباس العزفي وغيرهم[1].

وقد أشار إليه القاضي عياض في بعض رواياته حين يقول: «حدَّثني أَبو الربيع بن سبع عن عثمان البرغواطي»[2].

كما ذكر ابن الأبار في كتاب التكملة وهو يتحدث عن ترجمة أَبي عبد اللّه محمّد بن حسين بن عطية المعروف بابن الغازي، أنه روى عن جده لأمه سليمان بن سبع الخطيب[3]، فدل على أن عثمان البرغواطي من شيوخ ابن سبع وأن القاضي عياض وابن الغازي من تلاميذه.

كما يستنتج أن ابن سبع عمر طويلاً حتى ألحق الأحفاد بالأجداد، فهو قد عاش النصف الأخير من المائة الخامسة للهجرة وأوائل السادسة، يقول سعيد أعراب: «وإذا كان حفيده وتلميذه ابن الغازي قد وُلد في حدود أوائل المائة السادسة وتوفي على الأصح سنة 591هـ، فلا يجوز أن يسمع من جده ابن سبع إلاّ بعد أن تصل سنه السادسة عشرة على الأقل»[4].

فإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره ابن سبع نفسه في كتابه «شفاء الصدور» من أنه قضى في جمعه قرابة ثلاثين سنة أَو يزيد، والشأن ألا يتصدى العلماء للتأليف إلاّ بعد أن يبلغوا أشدهم وتصل أعمارهم الأربعين، فيجوز لنا أن نزعم أن ابن سبع

---

(1) المصنفات المغربية في السيرة النبوية ـ محمّد يسف ـ 1/ 276.

(2) التعريف بالقاضي عياض ـ ولده محمّد ـ ط وزارة الأوقاف ـ المغرب ـ ص41.

(3) التكملة لابن الأبار ـ ص (160).

(4) مجلة دعوة الحق ـ العدد الثامن ـ السنة العشرون ـ 1399/ 1979 ـ ص18.

ولد في حدود عام 440هـ وتوفي سنة 520هـ وعاش نيفاً وثمانين سنة[5].

كان ابن سبع عالماً فقيهاً محدثاً قال عنه الأنصاري: «الشيخ الفقيه الخطيب المحدث الحافظ»[6].

ومن أهم آثاره العلمية كتابه الشهير «شفاء الصدور» وهو موسوعة في الحديث والسير، جمع صنوفاً من العلم وألواناً من الأدب، يقع في خمسة عشر مجلداً[7]، وأما كتابه الثاني فهو «الخصائص»[8]، وكان قد أدرجه ضمن كتاب شفاء الصدور، ثم أفرده بالتأليف فاختصره في مجلد آخر وجعله في عشرة أبواب، وله كتاب «الحجة في إثبات كرامات الأولياء».

ويلاحظ الباحثون أن آثار ابن سبع اشتهرت في المشرق أكثر من شهرتها بين علماء المغرب، يقول الكتاني: «يدلنا على هذا أن المصادر تنقل عنه، وخصوصاً المشرقية منها تنعته بالشيخ الإمام ولا تذكر اسمه إِلاَّ مقروناً بالتجلة والاحترام»[9].

والدليل على ذلك أن أبا العباس أَحمد بن إبراهيم بن النحاس الدمشقي ت814هـ قد أفاد منه في كتابه مشارع الأشواق[10]، كما أن شهاب الدين القسطلاني ت923هـ استقى كثيراً من شفاء الصدور في كتابه «المواهب اللدنية في الشمائل المحمدية» كما يقول شارحه الزرقاني[11].

وهذا الاهتمام الواضح بكتاب شفاء الصدور والنقل عنه من العلماء المشارقة يجعلنا نطرح سؤالاً مفاده: هل يعني ذلك أن ابن سبع قد رحل إِلى

---

(5) المصدر نفسه ص18.

(6) اختصار الأخبار عما بقي بثغر سبتة من سني الآثار ـ محمّد بن قاسم الأنصاري ـ المطبعة الملكية ـ الرباط ـ 1389/ 1969 ـ ص24.

(7) كشف الظنون ـ حاجي خليفة ـ 2/ 1050.

(8) توجد منه نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم «2168».

(9) الرسالة المستطرفة ـ ابن جعفر الكتاني ـ دار الفكر ـ دمشق ـ ص109.

(10) انظر مقدمة كتاب «مشارع الأشواق» ـ خ الخزانة العامة بالرباط رقم 21.

(11) شرح الزرقاني على المواهب ـ المطبعة الأزهرية ـ القاهرة ـ 1/ 42.

المشرق وأخذ عنه العلماء هناك؟. وهذا أمر لا ننفيه ولا نجزم بوقوعه لأن كتب التراجم الشرقية والمغربية لم تشر إليه.

وجوه الإعجاز القرآني عند ابن سبع:

لا شك أن النظر إلى وجوه الإعجاز القرآني يتأثر بمسالك الناظرين واتجاهاتهم، فأعلام البلاغة يهتمون بالوجه البلاغي، والمؤرّخون وأصحاب التراجم والسِّيَر يسلّطون الضوء على الإخبار بالغيوب، وعلماء الطبيعة يحفلون بالإشارات العلمية، وابن سبع وإن توسع في ذكر وجه الإعجاز القرآني فإنه اهتم بوجه الإخبار بالغيوب لعلاقته بالسيرة النبوية.

ولقد استهل الحديث عن إعجاز القرآن بمدح هذا الكتاب الحكيم فقال: «فمن ذلك القرآن المبين الذي خصّ نبينا محمّداً ﷺ وجعله معجزة ونزل به الروح الأمين... وأقام به الحجة، وقطع به الأعذار، وهو من أجل آيات الأرضين والسموات وأظهرها باقية لا تتغير، لم يقدر على معارضتها من تقدم ولا من تأخر»[12]. ثم يتحدث عن معجزات الأنبياء السابقين ووجه دلالتها فيقول: «فبعث الله موسى عليه السّلام في زمن السحر فأبطله الله بما أظهر على يديه من انقلاب العصا حية، وفلق البحر وفجر له في التيه من الحجر الصلد اثنتي عشرة عيناً، وبعث عيسى عليه السّلام في زمن الطب، فأظهر على يديه إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، فأتى بأمر هو أبدع من أمرهم وأعجز بما لا يقدرون عليه، فظهر عجزهم واستبان الفرق بين الآيات والحيل»[13].

وتعرض ابن سبع لمعجزة النبي محمّد ﷺ الخالدة بقوله: «وبعث الله محمّداً ﷺ في زمن الغالب فيه البراعة والبلاغة، والشعر النفيس والكلام الفصيح والبيان البديع وغير ذلك من ضروب الكلام، فأتاهم النبي ﷺ بالكتاب المبين والقرآن الحكيم الذي جعله الله أعظم معجزاته»[14].

---

(12) شفاء الصدور ـ خ الخزانة العامة بالرباط رقم 1383 ك ـ ص40.

(13) المصدر نفسه ص52.

(14) المصدر نفسه ص53.

فهو يرى أن المعجزات تنقسم إلى حسية وعقلية، وأن المعجزات الحسية تنتهي بانتهاء النبي الذي ظهرت على يديه، أما المعجزة العقلية فهي باقية خالدة إلى يوم القيامة، وهذا الرأي سبقه إليه الباقلاني وغيره الذي يقول: «فأما دلالة القرآن فهي معجزة عامة، عمّت الثقلين وبقيت بقاء العصرين ولزوم الحجّة بها في أول وقت ورودها إلى يوم القيامة على حد واحد»[15].

ويذهب ابن سبع بعد هذه المقدمة إلى تحديد وجوه إعجاز القرآن فيرى أن وجوه إعجازه كثيرة، وأنه سيقتصر على بعض منها فيقول: «فمن وجوه حقيقة المعجزات يكون في تفرّد الله سبحانه بالقدرة عليه، ولا يصح دخوله تحت قدرة الخلق أجمعين بوجه من الوجوه، وليس معنى وصفه بأنه معجز ما يظنه كثير من الناس من أهل الحق وغيرهم من المخالفين أنه ما يعجز عنه الخلق، وإن كان أصل وضعه في اللغة بأنه معجز مأخوذ من عجز الخلق عنه، لكن هذا وإن كان موضوع اللغة، فإن المراد بهذا الإطلاق أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد لامتناع كونه مقدوراً لهم، واستحالة وقوعه لا لعجزهم عنه ومنعهم منه»[16].

وهو يعني بذلك أن القرآن الكريم ليس محلاً للتحدي، فلا يصح عقلاً الموازنة بين كلام المخلوقين وكلام الخالق، ومع أن الله لم يمنع الناس من المعارضة غير أنّها ليست في مقدورهم لعجز المخلوق عن مضاهاة الخالق وكلامه، فكون القرآن صادراً عن الله هو وحده الأصل في عجز الناس عن الإتيان بمثله.

ثم يدلل على صحة هذا الرأي بقوله: «لأنه لو صح أن يعجزوا عنه لصح أن يقدروا عليه، فبان ذلك وصح أنه مما لا يدخل تحت قدرة العباد، لامتناع كونه مقدوراً لهم واستحالة وقوعه منهم»[17].

ويبدي ابن سبع اهتماماً ملحوظاً بوجه من وجوه الإعجاز يتعلق بالمضمون

---

(15) إعجاز القرآن ـ تحقيق محمّد عبد المنعم خفاجي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ ص55.

(16) شفاء الصدور ص41.

(17) المصدر نفسه ص41.

وهو ما تضمنه من الإخبار عن الغيوب المستقلة التي لا يتوصل إليها بشيء من السحر والكهانة والحيل ويفصل هذا الوجه فيقول: «فالماضية كل أخباره عن القرون الماضية والأمم السالفة وقصصهم، وما كان من شأنهم في جميع أمورهم، ومنها إخباره عن الكائنات المستقبلية فوقع ذلك كما أخبر عنه كقوله تعالى: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾ [التوبة: 33]، وكقوله: ﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ﴾ [القمر: 45]، وكقوله: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟﴾ [البقرة: 24][18].

ويفسر آية التحدي في سورة البقرة بقوله: «وقد قطع الله سبحانه على الثقلين بعجزهم عنه قبل أن يمتحنوا بظهور عجزهم عنه، وأمر نبيه ﷺ أن يعلمهم أنهم لا يأتون بسورة من مثله، فضلاً عن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً[19].

وابن سبع وهو يعد الإخبار عن الغيوب وجهاً من وجوه الإعجاز يوافق بذلك علماء الأشاعرة كالقاضي الباقلاني والإمام الجويني[20] وغيرهما.

ويفرد ابن سبع جزئية من الإخبار بالغيوب بحديث خاص وهي إخباره عن الخواطر التي في القلوب من غير أن يظهر ذلك منهم بقول أو فعل كقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلَا﴾ [آل عمران: 122]، وكقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: 8] من غير أن يسمعه منهم، وكقوله تعالى لليهود: ﴿فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الجمعة: 6] أخبر عنهم بأنهم لا يتمنّونه أبداً بما قدمت أيديهم فعرفوا صدقه فلم يحسن أن يتمنى الموت أحد منهم، بأنه لو تمنى لمات، وكذلك جاء عنه عليه السّلام أنه قال: **«والذي نفسي بيده لا يقولها رجل منهم إلاّ مات غص بريقه»**.

وهذا توجيه متميز لابن سبع في هذا المجال دال على أن الخالق سبحانه

---

(18) شفاء الصدور ص41، 42.

(19) وهو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: 23].

(20) انظر الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ـ ص 295.

وتعالى يعلم غيباً وحاضراً يعجز عن علمه المخلوقون وهو علم ما في القلوب من الإسرار ﴿يَعْلَمُ خَآئِنَةَ ٱلْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي ٱلصُّدُورُ﴾ [غافر: 19].

ويضيف ابن سبع وجهاً آخر للإعجاز هو «هذا النظم البديع العجيب البائن الخارج عن النظوم المعهودة في الخطاب الذي أعجز الخلق عن أن يأتوا بمثله، وهو خارج عن صورة الكلام المنظوم كالأشعار، والسجع والخطب والترسيل وغير ذلك من أصناف الكلام»[21].

ويذهب ابن سبع إلى أن القرآن الكريم جمع الله به بين الحجة وما احتج له وبين الدليل وما يدل عليه، وتأويل ذلك أنّه احتج لنظم القرآن فصار حجة لما تضمنه أمره ونهيه ووعده، وهو الشيء الذي أقام الحجة بسببه[22].

فهو يرى أنَّ القرآن أوضح دلالة من المعجزات الأخرى، لأنها في الغالب تخالف الوحي وتغايره، أما القرآن فهو نفسه الوحي وهو الخارق المعجز، فقد اتحد فيه الدليل والمدلول.

وهذا الرأي نقله عن الخطابي الذي أكثر الأخذ عنه حيث يقول في رسالته بيان إعجاز القرآن: «جامعاً في ذلك الحجة والمحتج له، والدليل والمدلول عليه ليكون ذلك أوكد للزوم ما دعا إليه، وإنباء عن وجوب ما أمر به ونهى عنه»[23].

ولا يقتصر ابن سبع على هذه الوجوه الثلاثة، وإنما يضيف إليها وجوهاً أخرى منها:

«الروعة التي في قلوب الناس وأسماعهم بحسب ما جمعه من جلالة القوة، وليس يخفى ذلك على متأمل أحوال السامعين من المؤمنين، أما الجاحدون له فلا تجد أحداً منهم يقرع سمعه شيء من ألفاظ هذا النظم الباين إلاّ وجد له موقعاً في نفسه لا يجد مثله مستمع من أصناف الكلام المنظوم سواه»[24].

---

(21) شفاء الصدور ص42.

(22) المصدر نفسه ص43.

(23) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ تحقيق محمّد زغلول سلام وآخر ـ دار المعارف بمصر ـ ط ثالثة ـ ص28.

(24) شفاء الصدور ـ ص 43.

وقد أخذ هذا الوجه عن الخطابي الذي يقول في ختام رسالته في إعجاز القرآن: «قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلاّ الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه في القلوب وتأثيره في النفوس. . . . »[25].

ومن وجوه إعجازه عند ابن سبع «أنه لم يزل ولا يزال غضاً طرياً في أسماع السامعين، وعلى ألسنة القارئين، لا تلحقه سآمة من سماعه، ولا تصيبه ملالة من قراءته»[26].

وهو يعني بذلك أن القارىء أَو السامع إِذا تكررت عليه مادة أي كتاب مَلَّ من سماعه وعزف عن قراءته، أما القرآن فله خاصية تميزه عن غيره من كلام المخلوقين، وهي أن قارئه لا يمله، وسامعه لا يسأم من سماعه، وهذا وجه من وجوه إعجازه.

ويشير ابن سبع إِلى وجه من وجوه الإعجاز له علاقة بالوجه البياني، وهو ما يوجد فيه من الأمر العجيب من مشاكلة بعض أجزائه بعضاً، واستقرار النظم على جهة واحدة من الحسن والائتلاف التي تحار القلوب والأسماع فيه مع اختلاف المعاني الموجودة فيه « . . .ثم لا يوجد ذلك الاختلاف الواقع في المعاني اختلاف نظم في السمع، ولا نفاراً في القلوب ولا هجنة في التأليف»[27].

ويختم ابن سبع وجوه إعجاز القرآن بالوجه التشريعي، فيرى أن الله تعالى لما أنزله على هيئته من النظم والتأليف أدرج معها فيه علم كل ما احتاج العباد إِلى علمه من أصول دينهم وفروعه، ومن التنبيه على طرق العقليات، وإقامة الحجّة على المجبرة والدهرية والمنكرين للبعث بأوجز كلامه وأبلغه[28].

ويمكن أن نستخلص من طرح ابن سبع لوجوه إعجاز القرآن أنه أخذ برأي علماء الأشاعرة في هذا الأمر، ولم يقتصر عليه بل زاد وجوهاً أخرى مثل الروعة

(25) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص70.

(26) شفاء الصدور ص44.

(27) المصدر نفسه ص44.

(28) المصدر نفسه ص48.

التي تدخل سامعيه، وأن قارئه لا يمله وسامعه لا يمجه، ونرى أن ابن سبع قد سبق العلماء المغاربة المهتمين بهذا الجانب في طرح هذه الوجوه، وأنّهم ربما بنوا دراستهم للإعجاز على هذه الدراسة.

من خواص النظم القرآني:

يخصّص ابن سبع مجالاً في كتابه «شفاء الصدور» للحديث عن خواص النظم القرآني، وهو يرى أنه تعالى جعل تنزيله في صورة المنظوم من الكلام ودون المنثور لما يدخل في المنثور من التغيير بالزيادة أو النقصان، يقول: «فإن الله سبحانه وتعالى لما صيره منظوماً زاد في تحبيبه إلى القلوب إلى ما جرى به أحكام طبائع الناس من قبلهم إلى منظوم الكلام، وصعوبته من حفظ المنثور»[29].

وابن سبع في رأيه هذا يخالف الماوردي الذي ذهب إلى أن نظم أسلوب القرآن يخرج عن منظوم الكلام ومنثوره، ويستدل على رأيه هذا بقول أنيس الغفاري ـ وهو أخو أبي ذر الغفاري ـ «عرضت القرآن على السجع والشعر والنظم والنثر فلم يوافق شيئاً من طرق كلام العرب»[30].

بينما يتمسك ابن خلدون بعدهما بأن القرآن من المنثور، وإن كانت له خاصيته، فيقول: «أما القرآن وإن كان من المنثور، إلاّ أنه خارج عن الوصفين، وليس يسمى مرسلاً مطلقاً ولا مسجعاً، بل تفصيل آيات ينتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها، ثم يعاد الكلام في الآية الأخرى بعدها ويثنى من غير التزام حرف يكون سجعاً ولا قافية. . . ويسمى آخر الآيات فواصل».

ولا يستقيم الرأي الذي ذكره الماوردي مع التقسيم المعهود للكلام العربي، من قرآن وغيره حيث إنه لا يجاوز قسمي المنثور والمنظوم.

ويترجح رأي ابن خلدون في كون كلام الله تعالى نثراً له خصائصه التي تميزه عن غيره من كلام المخلوقين.

---

(29) شفاء الصدور ص43.

(30) أعلام النبوة ـ علي بن الماوردي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط أولى ـ 1986 ـ ص56.

ويتحدّث ابن سبع عن خاصية من خواص نظم القرآن، وهي تلك التكريرات التي في أخبار الأنبياء وذكر القرون الماضية، وما جرت عليه أحوالهم مع الرّسل، وذكر ما حل بالأمم التي أرسلوا إليها من أنواع العذاب والمثلات عند تكذيبهم لأولئك الرسل، يقول:

«فإنا نجد ذلك مردوداً مكرراً حتى لا يكاد يخلو من ذلك مجتنب في كلام المخلوقين وليس يشبهه... ثم نجد القرآن بخلاف ذلك، فلا ينكره سمع، ولا ينبو عنه قلب، مع كثرة ما فيه من التكرير والترديد»(31).

وهو يعني أن التكرار في كلام البشر يدعو إلى الملل والسأم، وهو في عبارات القرآن يزيدها بياناً في المعنى، وإحكاماً في السبك، فالإطالة لإيضاح الفكرة والتكرار لتقريرها في ذهن السامع لا يعد فضولاً، بل هو فن بلاغي ينبغي للمتكلم مراعاته حتى يكون أسلوبه بليغاً، وهو مذهب الكلام عند العرب ولقد نزل القرآن الكريم بلغتهم.

ويذهب ابن سبع إلى أن «المتأمل في تلك القصص المكررة يجد كل واحدة من تلك القصص المكررة تغاير نظيرتها من جهة المعنى والنظم واللفظ... وأن القصة الواحدة من هذه القصص كقصة موسى مع فرعون، إن كان يظن أنها لا تغاير أخرى من نظائرها، فقد يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان وتقديم وتأخير، وذلك حال المعاني الواقعة تحت الألفاظ، فإن كل واحدة من هذه المكررات لا بد أن تخالف نظيرتها لوقوع معنى زائد فيه لا يوقف عليه إلاّ منها»(32).

وهو يعني بقوله «يوجد في ألفاظها زيادة ونقصان وتقديم وتأخير علم المتشابهات الذي يعد فناً من فنون علم التفسير ومظهراً من مظاهر الإعجاز البياني للقرآن، وقد اهتم بهذا العلم وصنف فيه علماء مشارقة ومغاربة كالخطيب الإسكافي في «درة التنزيل وغرة التأويل»، وألّف في توجيهه الكرماني «البرهان

---

(31) شفاء الصدور ص45.

(32) المصدر نفسه ص46.

في توجيه متشابه القرآن» وقد أبدع في هذا الفن من العلماء المغاربة أبو جعفر بن الزبير الغرناطي في كتابه «ملاك التأويل».

ثم يفسر ابن سبع السر في تكرار هذه القصص، وعدم جمعها في موضوع واحد، فيقول: «ولو اجتمعت تلك القصة الواحدة في موضوع واحد لأشبهت ما وجد الأمر عليه في الكتب المتقدمة من انفراد كل قصة منها، من مواضع ذلك ما وجدنا في القرآن من انفراد سورة يوسف بالمواضيع التي وضع به منها»[33].

وقد سبقه الخطابي في الإجابة عن سؤال ما لو كانت سور القرآن على هذا الترتيب فتكون أخبار الأمم وأقاصيصهم في سورة، والمواعظ والأمثال في سورة، والأحكام في أخرى؟ يقول «إنه إنما نزل القرآن على هذه الصفة من جمع أشياء مختلفة المعاني في السورة الواحدة وفي الآي المجموعة القليلة العدد لتكون أكثر لفائدته، وأعم لنفعه، ولو كان لكل باب منه قبيل، ولكل معنى سورة منفردة لم تكثر عادته، ولكان الواحد من الكفار والمعاندين المنكرين له إذا سمع السورة منه لا تقوم عليه الحجّة إلاّ في النوع الواحد الذي تضمنته السورة الواحدة فقط، فكان اجتماع المعاني في السورة الواحدة أوفر حظاً وأجدى نفعاً من التمييز والتفريد»[34].

ويتحدث ابن سبع عن خاصية أخرى من خواص النظم القرآني وهي ما توجد عليه ألفاظه في جمعها بين صفتي الجزالة والعذوبة، ويفسّر الخاصية بقوله: «ذلك أن هاتين الصفتين اللتين كالمتضادتين ترتفع إحداهما بوقوع الأخرى، وتعدم مع وجودها في كلام البشر، لأن الجزالة في الألفاظ لا توجد إلاّ بما يشوبها من القوة وبعض الوعورة، والعذوبة فيها ما يضادها من السلامة والسهولة»[35].

فهو يرى أن البشر في كلامهم يعجزون عن الجمع بين صفتي الجزالة والعذوبة في كلام واحد، فمن نحا نحو الصورة الأولى فإنما يقصد الفخامة

---

(33) شفاء الصدور ص46.

(34) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ـ ص54.

(35) شفاء الصدور 47.

والدعوة في الأسماع مثل منطق الفصحاء من الأعراب وفحول الشعراء والخطباء الذين يخطبون في المواسم على رؤوس الأشهاد في المحافل، وينشدون بين يدي الملوك والسلاطين المدائح ليحفظ قولهم ويخلد ذكرهم، ومن نحا نحو الصورة الثانية فإنما يقصد من الكلام ما تغلب عليه السلامة والسهولة ليكون في الأسماع أعذب وأشهى وألذ مثل أشعار المخضرمين وخطبهم، وما يتهاداه الكتاب بينهم من الرسائل والأشعار.

وبعد أن صوّر ابن سبع كلام البشر بهذه الصورة التي يمتنع فيها الجمع بين صفتي الجزالة والعذوبة، ذهب إلى أن كلام الله تعالى قد جمع هاتين الصفتين «وترى ألفاظ القرآن قد جمعت في نظمه كلتا الصفتين لوجود الأسماع إياها من العذوبة والسهولة على هيئة لا يوجد عليها ألذ مسموع منظوم من كلام البشر، فانتظم نظم هاتين الصفتين في القرآن عجيبتين في إقامة دلالة الرسالة وحجّة النبوة»[36].

ثم إن هناك ميزةً أخرى اختص بها نظم القرآن، وهي أن الله تعالى يسّره للذكر، ولو طال بكثرة ألفاظه لعضلت المحنة على أهل الدّين في حفظه، فلطف الله بأن جعله في غاية الوجازة ليسهل حفظه، وجعل ألفاظه مشتملة على معان كثيرة بوجازتها، ليظهر فضله، وتظهر فضيلة الدين على معرفته ومعرفة تأويله من أولي الإفهام»[37].

وقد جعل بعض العلماء هذه الخاصية وجهاً من وجوه إعجازه، يقول القاضي عياض: «ومنها ـ يعني وجوه إعجازه ـ تيسيره تعالى حفظه لمتعلميه، وتقريبه على متحفظيه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: 17]»[38].

ولقد أحسن ابن سبع صنعاً عندما عدّ هذه الخاصية وغيرها من أسرار

---

(36) المصدر نفسه ص47.

(37) شفاء الصدور 49.

(38) الشفا في التعريف بحقوق المصطفى ـ دار الفيحاء ـ عمان ـ ط2 ـ 1407/ 1986/ 1/ 540.

النظم القرآني، وليست وجهاً من وجوه إعجازه، لأنّها في حقيقتها ترجع كلّها إلى النظم وهو الوجه البياني من وجوه إعجاز القرآن.

ومن خصائص النظم القرآني عند ابن سبع أن القرآن وإن كان الله عزّ وجل قد ميَّزه عن كلام الخلق باجتماع ما اجتمع فيه من الفضائل التي عدم وجودها بتمامه مما سواه، فإنّه قد جعله محتملاً لوجود التفاضل، فيميز بين بعض أجزائه من سوره ما بينه وبين بعض لأنه كلام، وإنما تظهر جودة النظم التام في الأشياء المختلفة، فإذا تشابهت الأشياء لم يظهر فيما بينها إلاّ صورة تأليف الأجزاء فقط[39].

ثم يوضح الهدف الذي يقصده من عبارته السابقة فيقول: «والنظم أكثر من التأليف بسبب ما يظهر في المنظوم من الصور التي لا يوجد مثلها في المؤلف غير المنظوم، فإذا وجد النظم وقع التفاضل بين الأجزاء بوجود بعض الأجزاء أفضل من وجود بعض بوجه من الوجوه»[40].

فمعنى النظم عنده تأليف بعض أجزاء الكلام المتركب من الألفاظ والمعاني إلى بعض، وهو في ذلك يوافق عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة حتى تقع في مكانها من التأليف والنظم[41].

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن سبع ما زال يصر على أن النظم القرآني له معنى يقابل معنى النثر، كما أنه لا يأخذ بنظرية النظم عند الجرجاني؛ لأنه يرى أن التفاضل في الكلام قد يكون من جهة اللفظ وقد يكون من جهة المعنى، بينما الجرجاني نظريته في النظم على المعاني وحدها.

وقد حاول ابن سبع التوفيق بين نظرية النظم عند كل من الأشاعرة والمعتزلة حيث يقول: «وقد يكون ذلك الفضل من طريق المعنى وهو أن يكون

---

(39) شفاء الصدور ص51.

(40) المصدر نفسه ص51.

(41) دلائل الإعجاز ـ عبد القاهر الجرجاني ـ دار قتيبة ـ ط1 ـ 1403/ 1983 ص39.

معنى أجل من معنى وأشرف منه في جنسه، ومن طريق اللفظ بأن يكون أجزل وأفخم من طريق النظم بأن يكون أقوى وأخص في السمع وأوقع»[42].

ومن المعلوم أن نظرية المعتزلة في النظم تقوم على أن اللغة أو الكلام أصوات منظومة وحروف مقطعة، يقول الباحث أحمد أبو زيد: «ومال المعتزلة إلى تصور النظم والقرآن واقعاً في الكلام المؤلّف من الأصوات، وأن موضوعه هو الصياغة اللفظية»[43].

فنظرية النظم بمفهومها الاعتزالي تقوم على العناية بالصياغة اللفظية مع ملاحظة أن المعاني لا تحتل مكانة رفيعة عندهم.

أما الأشاعرة فقد عبّر عن رأيهم في نظرية النظم عبد القاهر الجرجاني، الذي استطاع أن يضع لهم نظرية متميزة في النظم وإعجاز القرآن تقوم على أن النظم إنما هو نظم المعاني، يقول الجرجاني: «والمتكلم يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس»[44].

وحيث إن مغرب العالم الإسلامي يختلف عن مشرقه من حيث الفرق والمذاهب العقدية، إذ يبدو الغرب الإسلامي أقرب إلى الوحدة؛ لذا فإن ابن سبع لم يرجح مذهباً بعينه في نظرية النظم وإنما حاول التوفيق بين النظريتين.

ثم يصل ابن سبع إلى نتيجة في ختام هذا الفصل، وهو أنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من المعارضة والبيان واتساع المجال ما أوتيته العرب تخصيصاً من الله لما أرهصه في الرّسول ـ ﷺ ـ وأراد به من إقامة الدليل على تفوقه وإثبات معجزته[45].

فهو يقصد أن عجز العرب عن معارضة القرآن في الوجه البياني حجة عليهم، لأن العرب توافرت لهم دواعي المعارضة أكثر من غيرهم، من مكنة

---

(42) شفاء الصدور ص51.

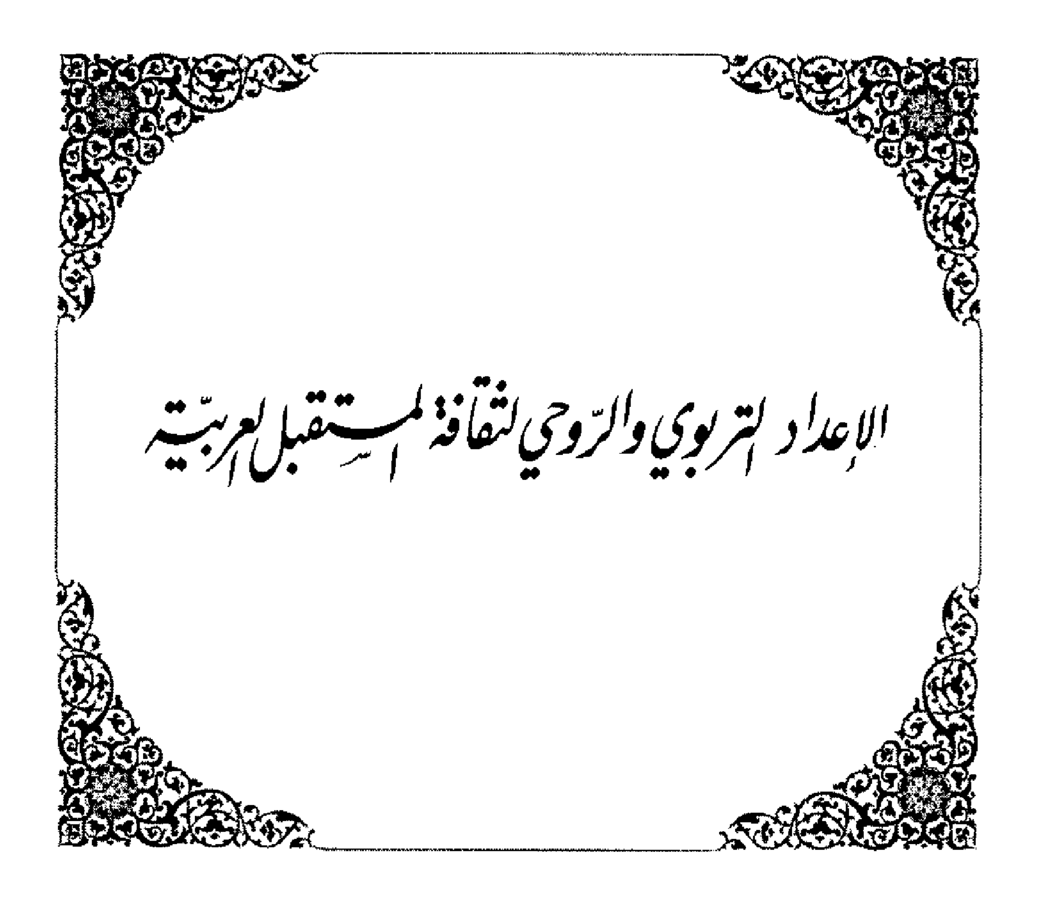
(43) مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن ـ دار الأمان ـ الرباط ط1 ـ 1409/ 1989 ـ ص71.

(44) دلائل الإعجاز ص42.

(45) شفاء الصدور ص58.

بيانية، وسلطة استقلالية عن قوة المسلمين، حيث كان الكفار في منعة وقوة، والمسلمون في ضعف وحاجة أكثر مدة الوحي.

والمقدر لجهود ابن سبع في دراسة الإعجاز القرآني يرى أنه استطاع أن يلخص جهود سابقيه ويوظفها للاستدلال على ما يرجحه من أفكار تتعلق باختياره لوجوه الإعجاز وخصائص النظم القرآني، وأن نظريته في تلك القضايا تتسم بالشمول وحسن الاستدلال.



الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية

الدكتور: عمر التومي الشيباني

المقدمة

إن التنمية العربية الشاملة لا يمكن أن تتحقق إلاَّ إذا تحققت تنمية جميع جوانب الحياة في المجتمع العربي التي يأتي في مقدمتها الجانب الثقافي والجانب الروحي، والجانب الاجتماعي، والجانب الاقتصادي، والجانب السياسي. وهي جوانب متفاعلة ومترابطة ومتداخلة فيما بينها، وبينها تأثير متبادل، بحيث لا يتحقق تنمية أحدها منعزلاً عن تنمية الجوانب الأخرى، فتنمية الجانب الثقافي في حياة المجتمع أو التنمية الثقافية في المجتمع ـ مثلاً ـ لا يمكن أن تتحقق بصورة فعالة إلاَّ إذا صاحبتها وواكبتها تنمية روحية واجتماعية

واقتصادية وسياسية. وهكذا يمكن القول بالنسبة لتنمية بقية الجوانب الأخرى في حياة المجتمع، أو لبقية أنواع التنمية. وفي أي نوع من أنواع التنمية لا بد أن يتوافر في تنميته البعد المادي الكمي والبعد النوعي المعنوي أو الروحي، وحتى التنمية الاقتصادية التي يغلب عليها ـ فيما يبدو لكثير من الناس ـ البعد أو الجانب المادي، لا يمكن أن تتم بمعزل عن تنمية الجوانب والمظاهر المعنوية والروحية في المجتمع، وبخاصة في مجتمع يؤمن بالدّين وبالقِيَم الدينية مثل المجتمع العربي المسلم الذي لا يمكن لأي جانب أو نوع من أنواع تنميته أن تتم تنميته بمعزل عن مبادىء وقِيَم وتعاليم دينه الإسلامي، وعما تحتويه ثقافته من قِيَم وتقاليد أصيلة.

وإذا كان جميع جوانب وأنواع تنمية المجتمع العربي متفاعلة ومترابطة ومتداخلة فيما بينها، وبينها تأثير متبادل، وإذا كانت التنمية الحقيقية للمجتمع العربي لا بد أن تكون شاملة ومتوازنة ومترابطة ومتكاملة فيما بينها، وإذا كان كل نوع من أنواع التنمية لا بد أن تتكامل فيه الجوانب والعناصر المادية والروحية، وإذا كان كل نوع من أنواع التنمية له ماض وحاضر ومستقبل، وكل منها في حاجة إلى إعداد تربوي وروحي مادي، فإن ما يهمنا في هذا البحث من أنواع تنمية المجتمع العربي هي التنمية الثقافية المستقبلية، وما تتطلبه هذه التنمية من إعداد تربوي وروحي لمن سيقومون بأعبائها ومسؤولياتها.

وسيقتصر حديثنا ونقاشنا لموضوع بحثنا (**الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل**) على بيان وشرح ومناقشة النقاط الأربع الرئيسة التالية:

1 ـ مفهوم الثقافة وخصائصها العامة.

2 ـ أهمية الثقافة وأهمية تنميتها في الوطن العربي، وسُبل تنميتها والنهوض بها.

3 ـ الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية من حيث مفهومه وخصائصه وأهميته.

4 ـ الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية، وسُبل ووسائل تحقيق أهداف هذا الإعداد.

هذه هي أهم النقاط التي تدخل في الموضوع الذي اخترناه لهذا البحث أَو هذه الورقة البحثية، التي سنقوم بتوضيحها وشرحها ومناقشتها في إيجاز في الصفحات التالية من هذا البحث أو هذه الورقة البحثية.

1 ـ مفهوم الثقافة وخصائصها العامة:

أ ـ مفهوم الثقافة:

فبالنسبة للنقطة الأولى، فإن أول جانب من جوانبها هو تحديد مفهوم أَو معنى الثقافة. وهو أمر مختلف فيه بين العلماء والباحثين والكتّاب في مجال الثقافة والتنمية الثقافية. وقد نتج عن جهود هؤلاء العلماء والباحثين والكتّاب لتحديد مفهوم الثقافة كثير من التعريفات والتفسيرات للثقافة، يركز بعضها على المعنى اللغوي للثقافة، ويركز بعض آخر منها على المعنى الأنثروبولوجي والاجتماعي للثقافة، ويركز نوع ثالث منها على المعنى الفكري والعقلي والمعرفي.

1 ـ فالثقافة تعني في اللغة العربية: التهذيب، والتقويم، والتسوية. كما تعني الفطنة والذكاء، والحذق وسرعة التعلّم. فقد وردت في «القاموس المحيط» للفيروزآبادي كلمة: «ثقف ككرم وفرح، وثقف ثقّفا وثقافة صار حاذقاً خفيفاً فطناً» وورد في لسان العرب لابن المنظور ما يفيد أن «ثقف الشيء يعني سرعة تعلّمه وحذقه». «وغلام ثقف»، أي ذو فطنة وذكاء. وتثقيف الرمح يعني تسويته.

2 ـ وكلمة الثقافة عندما تستعمل في معناها العربي الاصطلاحي فإنّها كلمة مجازية مأخوذة من تثقيف الرمح أي تسويته، انتقل هذا المعنى الحسي إلى معان معنوية اصطلاحيّة كثيرة من بينها: ما يعنيه بالنسبة للفرد أن يكون متحلياً بالذكاء وسرعة التعلّم، والوعي بمشكلات وقضايا مجتمعه، والقدرة على التأثير في الآخرين بالأسلوب المناسب لهم، والتحلي

بالأخلاق الفاضلة والالتزام الخلقي. والشبه واضح بين المعنى الحسّي والمعاني المعنوية لكلمة الثقافة، فكلا النوعين فيه تهذيب وتقويم وتسوية، غير أن هذا التهذيب والتقويم والتسوية هو أمر حسي في المعنى الأصلي للكلمة، في حين أنه أمر معنوي في المعاني الاصطلاحية[1].

3 ـ وللمعنى الأنثروبولوجي لكلمة ثقافة استعمال واسع في كتب علوم الاجتماع والنفس والتربية. ومن تفسيرات الثقافة حسب هذا المعنى أنها: كل ما صنعه وأنتجه يد الإنسان وعقله من أمور معنوية ومادية من خلال تفاعله مع الوسط الذي يعيش فيه وجهده البدني والعقلي، وذلك كاللغة والعادات والتقاليد وأنماط السلوك البدني والعقلي والوجداني السائدة لدى شعب من الشعوب أو في مجتمع من المجتمعات، وما يرتبط بذلك من أساليب معيشة وتربوية وقوانين وعلوم وآداب وفنون ونُظُم إدارية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ونظم وطرائق وأساليب زراعية وصناعية واتصالية، إلى غير ذلك من الأمور المعنوية والمادية التي تعدُّ من صنع الإنسان والتي تدخل في المفهوم الأنثروبولوجي والاجتماعي الواسع لكلمة «ثقافة». وهناك من العلماء من يقصر معنى «الثقافة» على الأمور المعنوية والفكرية. أما الأمور المادية المحسوسة التي صنعها الإنسان والتي تتمثل في المباني وطرق وشبكات الري والمواصلات والاتصالات والمصانع، وما إلى ذلك من الأمور المحسوسة والملموسة، فإنّها تدخل في مفهوم «الحضارة» لدى هذا البعض من العلماء الذي يفرّق بين معنى المصطلحين: **«الثقافة»** و**«الحضارة»**[2].

---

(1) ينظر كل من:
أ ـ أنور الجندي، أصول الثقافة العربية. القاهرة: دار المعرفة، 1971، ص21.
ب ـ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة. بيروت: دار الفكر، 1971، ص19 ـ 21.

(2) ينظر كل من:
أ ـ عبد الله عبد الدايم، «التخطيط الشامل للثقافة العربية: مبادئه وأهدافه ووسائله» في الخطة الشاملة للثقافة العربية. ج3، الكويت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1986، ص53 ـ 94. =

4 ـ وللثقافة في المعنى الاصطلاحي تفسيرات عديدة لا يتسع المقام لذكرها، فضلاً عن تحليلها ومناقشتها. وهي لا تنطلق من منطلق واحد، بل لها منطلقاتها المختلفة، ويتأثر كل منها بتخصص ونزعة ووجهة نظر قائله.

والمفهوم الذي نلتزم به في بحثنا هذا بالنسبة لمصطلح **«الثقافة»** لا يقف عند تعريف أو تفسير واحد من التعريفات والتفسيرات الكثيرة التي ذكرت لهذا المصطلح، بل يحاول أن يكون انتقائياً وشمولياً بعض الشيء، يستفيد من جميع التعريفات والتفسيرات، مع التحيّز بعض الشيء إلى التفسيرات التي تنزع إلى المعاني الفكرية والأدبية والفنية التي أعطيت لمصطلح «الثقافة»، والتي نراها أكثر ملاءمة لموضوع بحثنا، والتي تظهر في الحركة الفكرية والأدبية والفنية العربية بجميع جوانبها ومظاهرها وآثارها المعنوية والمادية.

ومما يدخل في المعنى الانتقائي الذي اخترناه لمصطلح **«الثقافة»** المعارف والمعلومات والمفاهيم والخبرات والنظريات الفلسفية والعلمية والفنية، والنُّظم المختلفة للحياة والمناهج والطرائق والأساليب البحثية والتخطيطية، وأساليب التعامل مع الطبيعة ومع البيئة بأنواعها المختلفة، ومع الظواهر الطبيعية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، والاجتهادات الفقهية واللغوية، وتفسيرات النصوص الدينية، وما إلى ذلك.

كما يدخل في هذا المعنى الأنواع الأدبية والفنية الإبداعية المختلفة من شعر ونثر أدبي وخطابة وقصة قصيرة ورواية ومسرحية وموسيقى وأدب شعبي وتراث ثقافي، وعادات وتقاليد اجتماعية، وأساليب وأنماط معيشية وحياتية ومعمارية، وأساليب رعاية وتنشئة وتربية للأجيال الناشئة، وأساليب وأنماط للعلاقات السائدة في المجتمع.

كذلك يدخل في هذا المعنى النواتج المعنوية والمادية للتفكير الفلسفي

= ب ـ فؤاد زكريا، «المبادىء الأساسية للتخطيط الثقافي من زاوية عربية» في الجزء السالف الذكر، ص95 ـ 124.

ج ـ عبد الله عبد الدايم، «أزمة الثقافة في الوطن العربي» مجلة الفكر العربي: السنة الأولى، العدد الثالث، 1978، ص4 ـ 9.

والنشاط العلمي والأدبي والفني والتقني والإعلامي والتشريعي، من كتب ومنشورات ومعارض ومتاحف ومسارح وتشريعات وقوانين، وما إلى ذلك من الأمور التي تدخل في المفهوم والمعنى الثقافي الشامل الذي نميل إليه بالنسبة لمصطلح «الثقافة»، على الأقل في معالجتنا ومناقشتنا لموضوع بحثنا هذا.

ب ـ الخصائص العامة للثقافة:

وفي ضوء التعريفات والتفسيرات الكثيرة التي ذكرت لمصطلح **«الثقافة»** والتي سبقت الإشارة إلى بعضها، يمكن أن نستخلص منها مجموعة من الخصائص العامة للثقافة، قد يكون من أهمها ما يلي:

1 ـ أن الثقافة في المجتمع العربي وفي غيره من المجتمعات الإنسانية، هي ذات طبيعة تراكمية، لا يكوّنها جيل واحد من أجيال المجتمع، بل هي نتاج لأجيال عديدة تعاقبت على الحياة في هذا المجتمع منذ أقدم تاريخه حتى عصره ووقته الحاضر، كل جيل من هذه الأجيال أسهم في ثقافة المجتمع بما سمحت به ظروفه وإمكاناته العقلية والمادية، متأثراً في إسهاماته بعوامل ذاتية داخلية تتمثل فيما يملكه أفراد المجتمع في أي عصر من العصور من استعدادات وإمكانات وقدرات جسمية وعقلية ووجدانية وراثية ومكتسبة، وفيما يتوافر في مجتمعهم من إمكانات ومثيرات ومناشط أدبية وفنية واجتماعية، وبعوامل ومؤثرات خارجية قومية إقليمية وعالمية دولية.

2 ـ ومما يترتب على كون الثقافة ذات طبيعة تراكمية أنها لا تقف عند زمن معين من أزمنة حياة المجتمع، بل تستمر وتتواصل في الأزمنة الثلاثة من تاريخه وحياته. فهي كما تعبِّر عن ماضيه المشترك وحاضره المعيش تعبر أيضاً وتشير إلى مستقبله المأمول.

ومما يترتب على تراكمية الثقافة أيضاً أنها قابلة للانتقال من جيل إلى آخر. ومن شأن هذا الانتقال أن يساعد كل جيل على فهم أفكار ونواتج ثقافة الأجيال السابقة عليه، وألا يضطره إلى البدء من جديد. ومما يساعد على

انتقال الثقافة من جيل إلى آخر تداخل أعمار أفراد المجتمع، بحيث لا يموت جيل إلاّ ويكون هناك جيل آخر في دور التكوين، وجيل ثالث في دور التنشئة الأولى.

وبهذه الخاصية تستمر الثقافة وتبقى على الرغم من موت الأفراد الذين أسهموا في بنائها وتكوينها. ومن أهم وأبرز سبل ووسائل نقل الثقافة التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية.

3 ـ أن الثقافة في نمو مستمر وتغير دائم. وقد يكون التغير الثقافي في بداية أمره محدوداً وسطحياً، ولكن التغيرات الثقافية والمستجدات الثقافية لا تلبث أن تدعم وتتجذر وتندمج في عناصر الثقافة الأخرى المستقرة في المجتمع، إذا أثبتت هذه التغيرات والمستجدات الثقافية قدرتها على إشباع حاجات الأفراد والجماعات في المجتمع، وتفوقها على التغيرات والعناصر والمتغيرات الثقافية القديمة. وكون الثقافة في تغير مستمر لا ينافي أن هذا التغير لا يسير بمعدلات واحدة في جوانب وعناصر الثقافة المادية والمعنوية المختلفة. ويشمل هذا التغير الثقافي ثلاث عمليات أساسية، هي:

عملية التأصيل، وعملية الانتشار، وعملية إعادة التفسير. وتعني عملية التأصيل اكتشاف أو اختراع عناصر أصيلة في الثقافة، وتعني عملية الانتشار استعارة عناصر جديدة من ثقافات أخرى، والعمل على توطينها ودمجها في الثقافة الوطنية والقومية، وتعني عملية إعادة تفسير الثقافة فيما تعني تحوير العناصر الثقافية القائمة بما يجعلها قادرة على مواجهة الظروف والمتغيرات الجديدة[3].

4 ـ أن الثقافة ظاهرة إنسانية واجتماعية في آن واحد. فهي من ناحية ظاهرة إنسانية يختص ويتفرد بها الإنسان عن بقية أنواع الحيوان، ليعبر من خلالها عن إنسانيته وخصائصه الإنسانية، ويحدد هويته وذاتيته وشخصيته الثقافية الوطنية والقومية والإنسانية، ويشبع حاجاته الأساسية، ويبني علاقاته مع

---

(3) ينظر: محمّد منير مرسي. أصول التربية الثقافية والفلسفة. القاهرة: عالم الكتب 1977، ص91، 92، 102، 103، 115، 116.

غيره من بني الإنسان ومع الطبيعة المحيطة به، ويحقق تواصله واتصاله مع الثقافات الإنسانية الأخرى. وهي من ناحية أخرى ظاهرة اجتماعية، يصنعها المجتمع بمختلف أفراده وفئاته وجماعاته ولا يصنعها الفرد بمفرده. وهي نتاج لحياة اجتماعية وعمل اجتماعي وما يرتبط بذلك من عمليات اجتماعية كثيرة كالتفاعل الاجتماعي، والتعاون أو التنافس، والتضامن، وما إلى ذلك من العمليات الاجتماعية والسلوك المشترك، والعمل المشترك لجميع أفراد المجتمع الواحد أو الشعب الواحد أو الأمة الواحدة.

5 ـ أن الثقافة ذات طبيعة رمزية، وهي متعلمة ومكتسبة. ولرمزية الثقافة كان من اليسير انتقالها من إنسان إلى إنسان آخر.

ومعلوم أنه من خصائص الإنسان قدرته على استخدام الرموز، واتخاذه من إدراك وفهم هذه الرموز أساساً لفهم وإدراك ثقافة مجتمعه وأمته. ومن ثم يصح القول بأن الإنسان هو مخلوق يستعمل الرموز، وبأن السلوك الإنساني هو سلوك رمزي.

والثقافة بعد هذا هي سلوك متعلّم ومكتسب وليس سلوكاً موروثاً، يتعلّمها ويكتسبها الإنسان من خلال ما يتعرض له من تنشئة اجتماعية وتربية وتعليم، وتدريب، وتوجيه، وتفاعل اجتماعي، وما إلى ذلك من عمليات وجهود تغيير وتعديل سلوك الإنسان، ومساعدته على اكتساب معارفه ومهاراته واتجاهاته، واكتساب ثقافة مجتمعه، وما يندرج تحت هذه الثقافة من قِيَم وعادات وتقاليد وأساليب معيشة وتعامل مع الآخرين.

إلى غير ذلك من الخصائص العامة للثقافة التي يمكن استخلاصها من تعريفاتها وتفسيراتها المختلفة[4].

---

(4) ينظر: محمّد لبيب النجيحي، التربية: أصولها ونظرياتها العلمية. (ط5)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1974، ص126، 145، 146، 152، 153.
كما ينظر كتابنا: دور التربية في الوحدة العربية. (من سلسلة كتاب الشعب رقم 8).
الجماهيرية: المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، 1981، ص13 ـ 66.

2 ـ أهمية الثقافة وأهمية تنميتها في الوطن العربي وسُبل تنميتها والنهوض بها:

أ ـ وأياً كان مفهوم الثقافة، وأياً كانت الخصائص العامة لهذه الثقافة، فإن الثقافة ذات أهمية بالغة بالنسبة للفرد والمجتمع العربيين على حد سواء.

1 ـ فهي بالنسبة للفرد تمكنه من اكتساب مقومات شخصيته الإنسانية، واكتساب قِيَم واتجاهات وعادات وتقاليد ولغة وأنماط وأساليب حياة مجتمعه، وتحقيق ذاته وهويته الوطنية والقومية وتحقيق أمانيه وتطلعاته في الحياة، وإشباع حاجاته الأساسية، واكتساب قدرته على التفكير والإبداع والاختيار من بين البدائل المختلفة المتاحة له، وعلى التعلّم وعلى التكيف مع من حوله وما حوله، وعلى تطوير حياته وتطوير الحياة من حوله، وذلك من خلال تفاعله الإيجابي معها واستفادته مما يهيأ ويتوافر له فيها من خدمات وجهود ومناشط تربوية وتعليمية وتدريبية وإرشادية وتوجيهية وتنشئة اجتماعية ورعاية شاملة.

2 ـ والثقافة بالنسبة للمجتمع والأمة، تعدُّ الصورة المميزة للمجتمع والأمة، المحددة لهويتهما وملامحهما، المميزة والمعبرة عن طموحاتهما وتطلعاتهما المستقبلية، وأصالتهما المتجددة، والأداة لتأكيد هويتهما المتميزة، وتحقيق وتدعيم وحدتهما المرغوبة.

ب ـ ويلزم من التسليم بأهمية الثقافة بالنسبة للفرد والمجتمع العربيين التسليم أيضاً بأهمية تنمية الثقافة العربية، بما يجعلها في مستوى الآمال المعقودة عليها بالنسبة للفرد والمجتمع. ويقصد بالتنمية الثقافية مجموعة الجهود التي يبذلها أفراد وفئات وجماعات المجتمع في سبيل تطوير الثقافة وتجديدها والتقدّم والنهوض بها كماً ونوعاً في جميع مظاهرها وجوانبها وفروعها، وتخليصها من كل رواسب وشوائب ومظاهر الضعف التي علقت بها خلال فترات الضعف والتخلّف التي مرّت بها المجتمعات العربية والأمة العربية، التي لا يزال بعضها باقياً إلى وقتنا الحاضر، وذلك لتكون الثقافة العربية قادرة على الانسجام مع قِيَم الماضي الأصيلة، وعلى

تلبية احتياجات الحاضر واحتياجات ومتطلبات المستقبل، وعلى مواكبة التغيرات والتطورات التي تحدث في الجوانب الأخرى للحياة من جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية وغيرها، وعلى مسايرة الحركة الثقافية العالمية، وعلى الإسهام فيها بإيجابية وفاعلية.

ج ـ ومن أهم الجوانب التي يجب أن تهتم بها جهود التنمية الثقافية العربية هو تخليص الثقافة العربية من مظاهر الضعف والنقص الكثيرة التي لا تزال موجودة فيها، أو على الأقل التخفيف منها.

ومن مظاهر الضعف والنقص هذه تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

1 ـ الركود النسبي في الثقافة العربية، ليس فقط بالنسبة للثقافة في البلدان المتقدمة علمياً واقتصادياً، بل أيضاً بالنسبة إلى ما كانت عليه الثقافة العربية نفسها إبان ازدهارها وإشعاعها في ماضيها البعيد. ومن أسباب هذا الركود: ضعف الحرية الفكرية والثقافية، وحرية التعبير للأفراد في المجتمع العربي، وبخاصة من لهم القدرة على الإسهام في تنشيط الحركة الثقافية، وتنمية الثقافة العربية من علماء وأدباء وكتّاب وفنانين وغيرهم، والركون إلى الماضي والوقوف عنده، وإعطاء ما يرتبط به من تراث وما تم فيه من تفسيرات وتجارب وممارسات شيئاً من القدسية والتقدير المبالغ فيه، وذلك بسبب ضعف حاضر العرب وماضيهم القريب، بحيث لم يبق لهم شيء يعتزّون به ويحتمون به، ويتخذون منه ملجأ ومهرباً من حاضرهم المتخلف، ويسقطونه على حاضرهم وربما على مستقبلهم أيضاً، ويتبنون تفسيراته وحلوله ـ مع أنها لا تتفق مع روح العصر الذي يعيشون فيه في حاضرهم ـ إلاّ ماضيهم البعيد الذي ازدهرت فيه ثقافتهم وحضارتهم.

2 ـ ومن مظاهر الضعف والنقص أيضاً في الثقافة العربية الحاضرة: فصل العقل عن النقل في كثير من المسائل والقضايا والوقائع الدينية واللغوية، وقفل باب الاجتهاد ليس فقط في المسائل والأحكام الفقهية والقواعد اللغوية، بل في جميع جوانب الفكر والحياة، مع أنّه لا يوجد في نصوص الدين الصريحة ما يمنع من الاجتهاد الفقهي واللغوي لمن هو مؤهّل له وقادر

عليه، وعدم التمييز بين ثوابت الدِّين المتعلّقة بأصول العقيدة والشريعة، والقواعد الخلقية الأساسية، وبين الأحكام المستنبطة من نصوص الدين للمعاملات والوقائع والأحداث المتجددة في الحياة، وعدم التفرقة والتمييز أيضاً بين نصوص الوحي الإلهي ونصوص السنّة النبوية المطهرة المتواترة التي ثبتت صحتها وسلامتها متناً وسنداً، وبين علوم القرآن وعلوم الحديث وما تتضمنه من اجتهادات وتفسيرات، ومواقف بشرية فردية تمّت في ظروف تاريخية معينة، وفي ضوء ما توافر لأصحابها من معطيات ووسائل وأدوات وإمكانات بحثية. وهي قابلة للتغيير والتعديل بتغير الزمان والمكان والظروف، واختلاف احتياجات الحياة ومطالبها، وليست ملزمة للأجيال اللاحقة لجيل القائلين بها. ومعلوم لدى علماء تفسير القرآن الكريم أن القرآن في مجال المعاملات بالذات «قطعي النصّ وظني الدلالة» وبسبب ظنية دلالته، فإن الآية فيه تحتمل أكثر من تفسير واحد.

3 ـ كذلك من مظاهر الضعف في الثقافة العربية وفي جهود وعمليات تنميتها الحاضرة: أنها تركز على العلوم والفنون الإنسانية واللغويّة والنظرية، ولا تعطي الاهتمام الكافي للعلوم والفنون العملية والتطبيقية، كما أن تنميتها لا تعطي الاهتمام الكافي، ولا تعطي الفرص المتكافئة مع ما يعطى لتنمية القطاعات والجوانب الأخرى في حياة المجتمع، ولا تربط سياساتها واستراتيجياتها وخططها بسياسات واستراتيجيات وخطط تنمية القطاعات والجوانب الأخرى في حياة المجتمع، حتى يتحقق بذلك مبادىء الشمول والتوازن والترابط والتكامل في التنمية العربية. إلى غير ذلك من مظاهر الضعف والنقص في الثقافة العربية، وفي جهود تنميتها التي ينبغي مواجهتها والتخلّص منها، أو على الأقل التخفيف منها. واتخاذ كل السُّبل والوسائل الممكنة للنهوض بالثقافة العربية وتنميتها بما يجعلها قادرة على تلبية احتياجات ومتطلبات المستقبل(5).

---

(5) ينظر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية (المجلد الأول)، الكويت: 1986، ص89، 90، 102.

د ـ سبل ووسائل النهوض بالثقافة العربية:

ومن سبل ووسائل النهوض بالثقافة العربية وتنميتها والوصول بها إلى المستوى الذي يمكنها من مواجهة وتلبية احتياجات ومتطلبات المستقبل العربي الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

1 ـ ربطها بنظم التربية والتعليم وبقِيَم ومبادىء وتعاليم الدين الإسلامي الحنيف في المجتمع العربي المسلم، وجعل الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية من السُبل والخطوات الأساسية لتنمية الثقافة العربية وتدعيمها والنهوض بها.

2 ـ التخطيط العلمي الشامل المتوازن المتكامل الواقعي لتنمية الثقافة العربية على المستوى القطري والقومي، بحيث يشمل هذا التخطيط تنمية جميع فروع الثقافة العربية من: تراث عربي مكتوب، وعادات وتقاليد وقِيَم اجتماعية، وأدب بجميع أجناسه وأنواعه، وفنون بجميع أنواعها، وتنمية وتطوير ثقافة جميع فئات المجتمع والشعب العربيين من أطفال وشباب وراشدين: رجال ونساء، أميين ومتعلمين، موهوبين وعاديين في إمكاناتهم وقدراتهم، أسوياء ومعاقين، وحضريين وريفيين، وفلاحين ومنتجين صناعيين، إلى غير ذلك من فئات المجتمع والشعب، وبحيث يتسم التخطيط لتنمية جميع أجناس وأنواع وفروع الثقافة العربية، وتنمية ثقافة جميع فئات المجتمع العربي بالتوازن في اهتمامه، وبالترابط والتناسق والتكامل، وبالواقعية والمرونة ووضوح الأهداف والنظرة المستقبلية، وترجمة الأهداف إلى مشروعات وبرامج إنمائية ثقافية، وبحيث يبنى التخطيط لتنمية الثقافة العربية على قدر كاف من المعلومات والبيانات الصحيحة والدقيقة، ومن معطيات الدراسات والبحوث العلمية السليمة، وبخاصة الدراسات والبحوث الاستشراقية ذات العلاقة والاهتمام بالمستقبل الثقافي العربي أو بثقافة المستقبل العربية.

3 ـ نقل الثقافة وجهود تنميتها في الوطن العربي من مراكز الاهتمام الثانوية إلى مراكز الاهتمام الأولى، لأهميتها البالغة كما قدمنا، وجعل خطط

ومشروعات وبرامج تنميتها جزءاً لا يتجزأ من خطط ومشروعات وبرامج التنمية العربية الشاملة، والاهتمام بفتحها على الثقافات الإنسانية الأخرى، وبتوثيق صلاتها، وزيادة تفاعلها مع هذه الثقافات، ونشر إبداعاتها وعطاءاتها وناتجها خارج الوطن العربي، وجعلها تحافظ على أصالتها وعلاقتها الوثيقة بالتراث العربي الأصيل، وفي الوقت نفسه تستجيب لمقتضيات ومتطلبات واحتياجات عصرها، وتستوعب معطياته وإنجازاته وخصائصه الإيجابية التي من بينها: أنه عصر العلم والتفجر المعرفي والتقدم التقني، والتكتل السياسي، والتكامل الاقتصادي، وما إلى ذلك.

4 ـ تحقيق ديمقراطية الثقافة في الوطن العربي بما يكفل شيوعها وانتشارها بين جميع المواطنين، ويضمن مشاركة جميع أفراد وفئات المجتمع ومؤسساته في إنتاجها وبنائها وتنميتها وتطويرها وتحسينها المستمر.

5 ـ حماية الحريات العامة في المجتمعات العربية، بما في ذلك حرية التفكير والتعبير والبحث العلمي والإنتاج الثقافي والأدبي والفني والإبداع العلمي والتقني والأدبي والفنّي، وتوفير ما يتطلبه الإنتاج والإبداع الثقافي والعلمي والتقني والأدبي والفني من مناخ نفسي واجتماعي ومادي ملائم، ومن إمكانات بشرية ومادية ضرورية، ومن تشجيع مادي ومعنوي.

6 ـ العناية باللغة العربية، لكونها لغة القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة، واللغة التي كتب بها معظم التراث العربي والإسلامي المكتوب، ووعاء الثقافة العربية، وأداة المثقف العربي في اكتساب معارفه وتعبيره وتفكيره، وأداة تفاعل وتواصل أفراد المجتمع العربي وجماعاته، وأداة سيادة الثقافة العربية في الوطن العربي، حيث إن سيادة الثقافة العربية لا تتحقق إلاّ بسيادة اللغة العربية.

7 ـ التقويم العلمي والموضوعي الشامل للثقافة العربية في وضعها الراهن، بقصد تعرُّف نقاط القوة والضعف فيها بجميع مجالاتها وجوانبها وفروعها وأبعادها، ورسم سياسة وخطة شاملة ومتوازنة ومتكاملة في ضوء معطيات

تقويمها للنهوض بها وتطويرها وتحسينها، بما يجعلها قادرة على تلبية احتياجات ومتطلبات الحاضر والمستقبل المنظور.

3 ـ الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية:

ولتستطيع الثقافة العربية تحقيق نموها المستقبلي المنشود وتحقيق الغايات المرجوة من تنميتها المستقبلية، لا بد من ربطها بعملية التربية والتعليم وجعل الإعداد التربوي والروحي أحد جوانب وأنواع الإعداد الرئيسة لها، لجعلها في مستوى تحديات المستقبل ومتطلباته.

والحديث عن الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية يقتضي بيان ومناقشة مجموعة من المفاهيم والنقاط، قد يكون من أهمها: مفهوم التربية والتعليم والعلاقة بينهما، ومفهوم الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية، وأهمية هذا الإعداد لثقافة المستقبل العربية، وخصائص الإعداد التربوي والروحي الجيد لثقافة المستقبل العربية، والأهداف العامة المرغوبة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية، والخصائص والصفات التي ينبغي أن تتحلى بها ثقافة المستقبل العربية التي ينبغي أن يستهدف بناءها الإعداد التربوي والروحي في الوطن العربي، وسبل ووسائل تحقيق أهداف الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية ولبناء ثقافة المستقبل العربية المنشودة.

هذه هي أهم المفاهيم والنقاط التي سنحاول بيانها ونقاشها بإيجاز في هذه الفقرة وفي الفقرة التالية لها من هذا البحث.

أ ـ مفهوم التربية والتعليم والعلاقة بينهما:

فبالنسبة لكلمة التربية، فإننا نقصد بها في معناها الاصطلاحي الواسع: «جميع الجهود التي يبذلها المجتمع بجميع أفراده وجماعاته ومؤسساته وأجهزته لإحداث التغيرات المرغوبة في سلوك أفراده وأساليب حياته».

وهذه الجهود ليست قاصرة على جهود التربية المقصودة والتعليم المنظّم الذي تقوم به مؤسسات التربية والتعليم التي أنشئت خصيصاً للقيام بهذا الدور والوفاء بهذا الغرض، بل تتعدى ذلك إلى الجهود التي تبذلها مؤسسات التربية

غير المقصودة التي لم تنشأ أساساً للتربية النظامية والتعليم المنظّم، ولكنها تسهم في تغيير سلوك الأفراد وفي أساليب حياة المجتمع في الاتجاه المرغوب، وفي تحقيق الأهداف التربوية المرغوبة، وذلك مثل: مؤسسات الإعلام الجماهيري من إذاعة مسموعة ومرئية، وصحافة ودور نشر وغيرها، والمكتبات العامة، والمسارح، ودور الخيالة، والمتاحف على اختلاف أنواعها، والمعارض الفنية، ومراكز رعاية الطفولة والشباب، والمنظمات الكشفية، ودور العبادة، وما إلى ذلك من مؤسسات التربية غير المقصودة التي يمكن أن تسهم في تربية الفرد والمجتمع، وتسهم بالتالي في الإعداد لثقافة المستقبل العربية.

والتربية بهذا المعنى الواسع يدخل فيها أو يتداخل معها العديد من العمليات، ليست عمليات: التنشئة الأسرية، والرعاية الشاملة لمختلف فئات المجتمع، والتعليم، والتدريب الفني والمهني، والوعظ الديني والتهذيب الخلقي، والإعلام والتوجيه والإرشاد، إلاً بعض العمليات والمناشط التي تدخل في المعنى أو المفهوم الواسع للتربية والتي تستطيع - إذا ما توافر لها التخطيط والتوجيه السليمان - أن تسهم في تنمية الثقافة العربية وإعدادها لتلبية احتياجات ومتطلبات المستقبل ومواجهة تحدياته.

وأي عملية من هذه العمليات التي أشرنا إليها لا تعدو أن تكون جزءاً من عملية التربية ووسيلة من وسائل تحقيق أهدافها[6].

ب ـ مفهوم الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية:

ولتستطيع الثقافة العربية تلبية احتياجات ومتطلبات المستقبل وتحدياته، والوفاء بمقتضيات الأصالة والحداثة، لا بد لها من تخطيط سليم وإعداد تربوي وروحي جيد لمواجهة التغيرات والتطورات الثقافية المرتقبة في المستقبل.

1 ـ وعند الحديث عن الشق الأول من هذا الإعداد، وهو الإعداد التربوي، فإننا نقصد به: جميع الجهود التي يبذلها المجتمع العربي من خلال أفراده

(6) ينظر كتابنا: الاتجاهات الحديثة في مفهوم التربية. (الطبعة الثانية)، الجماهيرية: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام 1982، ص261 ـ 316.

وجماعاته ومؤسساته وأجهزته وتنظيماته المختلفة من أجل إحداث التغيير المرغوب الشامل والمتوازن والمتكامل في سلوك أفراده وفي أساليب وأنماط الحياة السائدة فيه، بما يجعل الجميع واعياً بخصائص ومكونات ومتطلبات ثقافة المستقبل العربية، وقادراً على الإسهام الفاعل في إنتاجها وتنميتها وتطويرها وتحسينها وتوجيهها، وعلى المشاركة الإيجابية في مناشطها وأحداثها ووقائعها، ومحباً وقابلاً لها ومنسجماً ومتكيفاً معها ومدركاً ومقدراً لقيمتها. وهذا يعني أن التغيير المرغوب الذي يستهدف الإعداد التربوي تحقيقه في سلوك وحياة الناس يجب أن يشمل معارف الناس ومفاهيمهم وأفكارهم وقدراتهم ومهاراتهم وأساليب أدائهم لنشاطهم وأعمالهم في الحياة، واتجاهاتهم وميولهم وأذواقهم وقِيَمهم وعاداتهم وتقاليدهم في الحياة، ليجعلها ملائمة وملبية لمتطلبات ثقافة المستقبل العربية التي ستكون مختلفة بكل تأكيد عن الثقافة العربية في الماضي والحاضر. ولكن على الرغم من إيماننا بأن ثقافة المستقبل العربية ستكون مختلفة في خصائصها وصفاتها عن الثقافة العربية في الماضي والحاضر، فإنه ليس لدينا معرفة مؤكّدة ومفصّلة عن صورة ثقافة المستقبل العربية، لأن مثل هذه المعرفة يحتاج الحصول عليها إلى دراسات وبحوث استشرافية عديدة تمتاز بدقّتها وملاءمتها لظروف الوطن العربي، وشمولها لجميع جوانب وفروع الثقافة العربية، وعدم تأثّر معطياتها بمعطيات دراسات الاستشراف لمستقبل الثقافة الغربية، لاختلاف الثقافتين في ماضيهما وجذورهما وأصولهما التراثية والدينية، وفي مستويات نموهما، ودرجات تطورهما وتعقدهما وتنوعهما في الوقت الحاضر.

2 ـ وبالنسبة للإعداد الروحي لثقافة المستقبل العربية، فإنه يدخل ـ في نظرنا ـ ضمن الإعداد التربوي لمستقبل هذه الثقافة، ولا يخرج عنه بأي حال من الأحوال. ونستطيع القول على سبيل الجزم واليقين أن الإعداد الروحي لثقافة المستقبل العربية هو جزء لا يتجزأ ومظهر من مظاهر الإعداد التربوي لهذه الثقافة، وأن علاقة الإعداد الروحي بالإعداد التربوي لثقافة المستقبل

العربية هي نوع من علاقة الجزء بالكل وعلاقة الخاص بالعام. فالإعداد التربوي لثقافة المستقبل العربية يشمل في مفهومه الواسع جميع أنواع الإعداد العقلي والوجداني والروحي والخلقي والاجتماعي لهذه الثقافة، ويدخل فيه جميع الجهود الفردية والجماعية التي تبذل من أجل إحداث التغييرات المرغوبة في معارف ومعلومات ومفاهيم وخبرات واتجاهات ومواقف وقِيَم وعادات وتقاليد وأساليب وأنماط حياة الناس أفراداً وجماعات، بما يدعم دورهم الثقافي ويزيد من مشاركتهم الإيجابية في تنمية وتطوير وتحسين ثقافتهم العربية.

ووجه الخصوصية في الإعداد الروحي لثقافة المستقبل العربية أنه يركّز على البعد الروحي في شخصية الأمة، ويعطي اهتماماً خاصاً لتأكيد الأصالة الروحية والدينية للثقافة العربية وللتربية الدينية والخلقية والتوجيه الديني والخلقي في مناهج وبرامج التربية والتعليم التي تهيِّىء لها مؤسسات التربية والتعليم في الوطن العربي.

وفي ضوء هذه المقدمة المبسطة الموجزة نستطيع تعريف، أَو بالأحرى تفسير، الإعداد الروحي لثقافة المستقبل العربية بأنه: «بذل كلّ الجهود الممكنة وتهيئة جميع الظروف والإمكانات المتاحة، من أجل تكوين أجيال عربية صالحة وبناء أفراد مؤمنين بربّهم وبعقائد دينهم الأخرى، وملتزمين بمبادىء وقِيَم وتعاليم وتوجيهات دينهم في كلّ جوانب حياتهم، بما في ذلك حياتهم الثقافية، وملمين بقضايا ومشكلات وتوجهات ثقافتهم العربية الإسلامية والثقافة العالمية، وقادرين على الإنتاج والمشاركة الفعالة في ثقافتهم العربية، بما يدعم أصالتها الدينية والروحية وانسجامها مع مبادىء وقِيَم وتعاليم الدين وتوجيهاته».

جـ ـ أهمية الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية:

وأياً كان مستقبل الثقافة العربية، وأياً كان مقدار ودرجة التطور والتعقيد اللذين سيطرآن عليها في المستقبل، فإنه لا بد من الإعداد التربوي والروحي المناسب لمواجهة تحديات هذا المستقبل والوفاء بمتطلباته واحتياجاته، لأن هذا الإعداد إذا كان جيداً من شأنه أن يساعد أفراد المجتمع العربي وجماعاته أن

يتكيّفوا ويندمجوا مع ثقافة مجتمعهم العربي المستقبلية، وأن يكتسبوا ما يتطلبه هذا التكيّف والاندماج، وما تتطلبه مشاركتهم الإيجابية في تنمية وتطوير وتحسين ثقافة المستقبل لمجتمعهم العربي، من معارف ومفاهيم وخبرات ومهارات وقِيَم واتجاهات وميول علمية وثقافية وأدبية وفنية ودينية، وأن يكون هناك توازن في إعدادهم العقلي والوجداني والروحي لثقافة المستقبل لمجتمعهم العربي.

د ـ خصائص الإعداد التربوي والروحي الجيد لثقافة المستقبل العربية:

وإذا كان الإعداد التربوي والروحي أمراً ضرورياً وهاماً لثقافة المستقبل العربية، ولتنمية وتطوير وتحسين هذه الثقافة بما يجعلها قادرة على تلبية احتياجات ومتطلبات المستقبل، فإنه ليس أي إعداد قادر على القيام بهذا الدور الهام والخطير، بل هو إعداد من نوع خاص تتوافر فيه خصائص ومقومات وشروط معينة تؤكّد جودته وفعاليته. لعلّ من أهم هذه الخصائص والمقومات والشروط ما يلي:

1 ـ أن يتحقق نشر التعليم النظامي وتعمّم فرصه بين الأجيال الناشئة وجميع المواطنين العرب، بحيث يستطيع كل طفل وشاب ومواطن عربي راغب في التربية الحصول على فرصة تعليمية مناسبة لسنه واستعداداته وقدراته وإمكاناته العقلية وميوله ورغباته وظروفه الاجتماعية والاقتصادية.

2 ـ أن يتوافر في النظام التعليمي المطبق في المجتمع العربي التشجيع الكافي على التعلّم الذاتي والقراءة والتعليم المستمر مدى الحياة، وتوفير فرص هذا التعليم وتيسير سبله.

3 ـ أن يكون التعليم الأساسي الذي يستهدف الإعداد للمواطنة العربية العامة عاماً لا تمييز فيه بين تعليم فئة من الناشئين وتعليم فئة أخرى منهم، ولا بين تعليم أطفال طبقة اجتماعية واقتصادية وتعليم أطفال طبقة أخرى، بحيث لا يكون ـ مثلاً ـ تعليم أساسي لأبناء المدن والمراكز الحضرية وآخر لأبناء الريف والمناطق الصحراوية، ولا تعليم لأبناء الأغنياء وآخر لأبناء الفقراء. كذلك ينبغي أن يخلو التعليم العربي في مرحلة التعليم الأساسي من

الازدواجية، والفصل بين التعليم المدني والتعليم الديني.

4 ـ أن تربط سياسات واستراتيجيات وخطط ومشروعات وبرامج تنمية وتطوير وتحسين التعليم العربي بسياسات واستراتيجيات وخطط ومشروعات وبرامج تنمية الثقافة العربية وتطويرها وتحسينها، لأن الثقافة العربية قطاع من القطاعات الرئيسة للتنمية العربية، ولأنّ التنمية الثقافية العربية جزء لا يتجزأ من التنمية العربية الشاملة. وأن تربط أهداف ومناهج وبرامج التعليم العربي أيضاً ومناشطه الصفية وغير الصفية، ونشاط البحث العلمي في مؤسسات التعليم الجامعي والعالي العربي، بالثقافة العربية وبقضاياها ومشكلاتها وأهداف تنميتها.

5 ـ أن يكون هدف تنمية الثقافة العربية وتطويرها وتنشيطها وتجديدها باستمرار، وهدف مساعدة المتعلمين العرب في جميع أنواع التعليم العربي وجميع مراحله، بما في ذلك التعليم الثانوي الفني والتقني، والتعليم الجامعي والعالي العلمي والهندسي على توسيع وتنمية ثقافتهم العامة من الأهداف العامة، الرئيسة للتعليم العربي ولمناهج وبرامج هذا التعليم بجميع أنواعه ومراحله[7].

6 ـ أن يدعم التعليم الفني والتربية الفنية في نظم التعليم العربية، لكون التربية الفنية والتعليم الفني من «أهم عوامل تنمية الخيال المبدع اللازم للثقافة والعلم والتكنولوجيا والتنمية الاقتصادية والإدارية... وتكوين «الذكاء المباعد» المخالف للمألوف والساعي إلى المبادرة والمفتق للرؤية المتعددة الأبعاد... إن التربية الفكرية المعرفية لا يمكن أن تكون حقيقية وفعلية إذا ما عزلت عن جوانب التربية الأخرى التي تأتي على رأسها التربية الفنية. فالشخصية الإنسانية تعمل كالعقد المنظوم، ولا سبيل إلى تنمية أحد مقوماتها دون التفات إلى المقومات الأخرى...»[8].

---

(7) ينظر: حسن عثمان، الجامعة: مقوماتها، رسالتها، تنظيمها. الإسكندرية: كلية الزراعة، 1972، ص43 ـ 52.

(8) ينظر: عبد الله عبد الدايم «التخطيط الشامل للثقافة العربية: مبادئه وأهدافه ووسائله»، مرجع سابق، ضمن الصفحات التي سبقت الإشارة إليها.

7 ـ أن تجعل مؤسسات التعليم، على اختلاف أنواعها ومراحلها ومستوياتها وأماكنها، مراكز إشعاع ثقافي للمجتمعات العربية، ومراكز تثقيف عام وتوعية عامة وتربية مستديمة، من خلال فتح أبوابها في غير الأوقات الرسمية للتعليم الحر، ولدروس التقوية لمن يحتاج إليها، وللمذاكرة الموجهة، ولمزاولة النشاط الثقافي الحر، ولإلقاء المحاضرات الثقافية، ولإقامة الندوات، واللّقاءات الثقافية والعلمية، ولغير ذلك من المناشط.

8 ـ أن يُجعل التراث الإسلامي الأساس الذي تقوم عليه الهوية أَو الشخصية الثقافية للأمة العربية، والركن الأساسي في تكوين الثقافة العربية، وأساس أصالتها، والمميز لها عن بقية الثقافات العالمية الأخرى غير العربية الإسلامية.

9 ـ أن يؤكد في هذا الإعداد ضرورة الرجوع إِلى الدِّين الإسلامي، وتأكيد دوره في جميع جوانب حياة المجتمع العربي، وأخذه في الحسبان عند التخطيط لأي مشروع أَو برنامج ثقافي، وعلى ضرورة التوفيق بينه وبين العقل، حيث إنه لا تعارض بين الدِّين والعقل السليم، فالعقل هو أساس فهم نصوص الدين، وأداة الاجتهاد الفقهي واستنباط الأحكام الفقهية من النصوص الشرعية، وأداة الدفاع عن العقائد الدينية والبرهنة على صحتها.

10ـ أن يؤكد في هذا الإعداد أيضاً الاهتمام باللغة العربية، لعلاقتها الوثيقة بالدين الإسلامي والفكر الإسلامي، حيث إنها ـ كما سبقت لنا الإشارة إِلى ذلك ـ اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ودوّنت بها السنّة النبوية المطهرة، وألّف وكتب بها معظم التراث العربي والإسلامي المكتوب، والتي لا يقع الجزء الأساسي من الدين الإسلامي سليماً إلاّ إذا أدي بها، وذلك مثل عبادة الصلاة وقراءة القرآن الكريم تعبداً بكلماته، حيث إن ترجمة القرآن الكريم لا يمكن أن تكون القرآن الكريم نفسه المتعبد بكلماته[9].

(9) ينظر: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الخطة الشاملة للثقافة العربية. (المجلد الأول)، مرجع سابق، ص60، 74، 75، 83 ـ 87.

4 ـ الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية وسبل ووسائل تحقيق هذه الأهداف:

وفي ضوء ما سبق لنا بيانه ومناقشته من مفهوم الثقافة وخصائصها العامة وأهميتها وأهمية تنميتها، وسبل ووسائل النهوض بها، والإعداد التربوي والروحي لها من حيث مفهومه وأهميته وخصائصه ومقوماته وشروطه، نستطيع أن نحدّد بسهولة الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية، ونستخلص الخصائص والصفات العامة التي ينبغي أن تتحلى بها ثقافة المستقبل العربية التي يستهدف بناءها وتكوينها الإعداد التربوي والروحي لها في الوطن العربي، كما نستطيع أن نستخلص من كل ما تقدم أهم السُبل والوسائل المناسبة لتحقيق أهداف الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية وتكوين ثقافة المستقبل العربية المنشودة. وفيما يلي ما أمكننا استخلاصه وتحديده من أهداف عامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل، ومن خصائص عامة لهذه الثقافة، ومن سبل ووسائل لتحقيق الأهداف المرغوبة لهذا الإعداد وتكوين ثقافة المستقبل العربية المنشودة.

أ ـ الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية:

ومن الأهداف العامة التي ينبغي للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية أن يسعى إلى تحقيقها تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

1 ـ بناء جيل عربي واع بثقافة وتراث أمته العربية، ومحب لهما ومعتز بهما، وقادر على المشاركة الإيجابية في المحافظة على تراث أمته العربية، وفي إحياء الصالح والمفيد منه، وتنقيته من شوائب النقص والضعف التي لحقت به في فترات الضعف والتخلّف للأمة العربية، وفي إنتاج وتنمية وتطوير وتحسين الثقافة العربية، وفي التعريف بها خارج الوطن العربي من وجهة نظر عربية، وفي تفتيحها على الثقافات الإنسانية الأخرى وزيادة اتصالها بهذه الثقافات وزيادة تفاعلها معها، وقادر على الإسهام الفاعل والنشط في إعداد الثقافة العربية لمواجهة تحديات المستقبل وتطوراته وتلبية احتياجاته ومتطلباته. وذلك من خلال: ربط مناهج وبرامج التعليم العربي بالثقافة

العربية والتراث العربي الأصيل، وبإسهامات الأمة العربية العالية المستوى في الحركة العلمية والثقافية والفنية العالمية، مع الاهتمام بثقافة العصر الحديث وما ظهر فيه من تغيرات وتطورات سريعة في مختلف مجالات الحياة، بما في ذلك المجال الثقافي. ومن خلال تطوير طرائق وأساليب ووسائل التدريس في مؤسسات التعليم العربية، بما يجعلها أكثر تشجيعاً للمتعلمين على المشاركة الإيجابية في العملية التعليمية، وفي النشاط العلمي والثقافي لمؤسساتهم التعليمية وفي مجتمعهم العربي، وعلى التعلّم الذاتي، وعلى التعبير عما يكمن في صدورهم من أفكار وآمال وطموحات، وعلى الإبداع والتفكير العلمي السليم، وعلى تجاوز العمليات العقلية الدنيا من إدراك حسي وحفظ آليّ وتعرّف وتذكر إلى عمليات عقلية أعلى مستوى منها، مثل التفكير المجرد والتحليل والتصنيف والمقارنة والاستنتاج والاستنباط والتعليل، وما إلى ذلك.

2 ـ اكتشاف ورعاية وتنمية استعدادات وميول وقدرات المتعلمين العرب العلمية والإبداعية والأدبية والفنية، وتهذيب أذواقهم الأدبية والفنية وإحساسهم الجمالي، وصقل وتصفية أرواحهم، وتنمية وتقوية عقيدتهم الدينية ووازعهم الديني والخلقي، وتهذيب أخلاقهم، وإعلاء دوافعهم وغرائزهم، والسمو بعواطفهم ومشاعرهم، وتفجير منابع القوة الخيّرة وحب الخير والجمال والحق في نفوسهم، وبعث الثقة في نفوسهم بتراثهم العربي الإسلامي وبثقافتهم العربية الإسلامية، وتحقيق التوازن المرغوب بين الجانب الروحي والمعنوي والجانب المادي في حياتهم، وبين إعدادهم لحياة دنيوية منتجة ناجحة وغنية بنشاطها الثقافي الأصيل والنافع، ولحياة أخروية آمنة بإذن الله، ووقايتهم من مختلف مظاهر الاستلاب الثقافي والغربة الفكرية والروحية، ومن الوقوع في براثن التشكيك في قيمة الثقافة العربية الإسلامية وتشويهها والتقليل من شأنها، ومن الوقوع في براثن الإنتاج الثقافي والأدبي والفنّي الهابط المستوى الذي يتنافى مع المبادىء والقِيَم والتعاليم الإسلامية، ومع معايير الخير والجمال في

الإسلام، وما إلى ذلك من جوانب هذا الهدف العام للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية.

وتحقيق هذا الهدف العام بجوانبه المختلفة يمكن أن يتحقق من خلال: التوجيه التربوي والثقافي والفني والديني السليم للمتعلمين العرب ولأفراد المجتمع العربي بعامة، وتدعيم التعليم الديني والخلقي في مناهج وبرامج التعليم العربي، والاختيار الجيد للنصوص الأدبية التي يدرسها الطلاب العرب، وتدريس هذه النصوص بما يحبّب الطلاب فيها ويساعدهم على إدراك وتذوّق مظاهر الجمال فيها، ويدفعهم إلى البحث عن نصوص أدبية جيدة أخرى، وإلى قراءتها قراءة فهم وتذوّق. ومن خلال ما يوفر للطلاب من تربية موسيقية وفنية تشكيلية ودينية وخلقية وما يهيأ لهم من ممارسة ما يدرسونه ويوجهون إليه نظرياً، ومن خلال تشجيع الطلاب على تكوين النوادي والجمعيات المدرسية العلمية والأدبية والفنية والموسيقية، وتوفير ما يتطلبه نجاحها من توجيه وإمكانات بشرية ومادية.

3 ـ الإسهام في تأكيد قيمة التراث العربي الأصيل الذي يجده كل عربي داخل ذاته، وفي تأكيد الأصالة الثقافية العربية في إطار الواقع الاجتماعي ومطالب العصر الحديث ومطالب الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الحاضرة ومطالب المستقبل المنظور الذي يمكن التنبؤ به، وفي تأكيد الشخصية والهوية الثقافية العربية التي يتحقق فيها التوازن بين الأصالة والحداثة، والمحافظة على هذه الشخصية والهوية وتحصينها من جميع مظاهر الاستلاب والتقليد الأعمى والتبعية والشعور بالضعف والعجز والدونية والهامشية والجمود والانكماش والركون كلية إلى الماضي والوقوف عنده على الرغم من تغير الظروف والأحوال. ويكون تحقيق هذا الهدف بجوانبه المختلفة من خلال: الإحياء الانتقائي للتراث العربي الصالح والمفيد في الحاضر والمستقبل، وتحقيق ما يوجد في هذا التراث من مخطوطات نافعة تبرز عبقرية العلماء العرب والمسلمين، وإسهاماتهم العلمية والفنية، وما توصلوا إليه من تفسيرات صائبة وأُسس ومبادىء لا

تزال تحتفظ بقيمتها حتى في الوقت الحاضر. ومن خلال تشجيع البحوث المسحية والتقويمية للتراث العربي والإسلامي والثقافة العربية الإسلامية بجميع جوانبهما العلمية والأدبية والفنية والاجتماعية، لتعرّف واقع هذه الثقافة وذلك التراث، وتحديد ما فيهما من نقاط وجوانب القوة والضعف، وتحديد مدى ملاءمتهما لمتطلبات الحاضر والمستقبل، ووضع الأساس لخطة واستراتيجية عربية لإحياء الصالح والنافع من التراث العربي الثقافي، وتنقيته من مظاهر الضعف والنقص والتخلّف عن روح العصر التي لا تزال موجودة فيه، ولتنمية الثقافة العربية وتطويرها بما يجعلها قادرة على تلبية احتياجات ومتطلبات الحاضر والمستقبل. ومن خلال ربط فلسفة وأهداف ومناهج وبرامج التعليم العربي بمبادىء وقِيَم وإسهامات وإنجازات الثقافة العربية، من خلال تشجيع تحقيق المخطوطات العربية النافعة، وتشجيع التأليف في جميع العلوم والآداب والفنون النافعة، وتشجيع ترجمة الكتب والبحوث النافعة من اللغات الأجنبية إلى اللغات العربية لإثراء الثقافة العربية، وتشجيع الإنتاج الثقافي والإبداع الفني والأدبي المنسجم مع روح الإسلام ومبادئه وقِيَمه ومعايير الخير والجمال فيه، ومع متطلبات الحاضر والمستقبل.

4 ـ الإسهام في تدعيم وتطوير اللغة العربية وحمايتها من كل تشويه واعتداء عليها، وذلك لكونها ـ كما أشرنا سابقاً في مكانين من هذا البحث ـ لغة القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة، واللغة التي دوِّن بها معظم التراث العربي والإسلامي، ووعاء الثقافة العربية وأداتها التعبيرية، وأداة تلقي واكتساب المعارف العربية، وأداة التواصل بين حاضر وماضي الثقافة العربية، وأهم مقوم من مقومات القومية العربية والشخصية والهوية الثقافية العربية، وأهم دعامة للوحدة العربية.

وتدعيم اللغة العربية يكون من خلال جعلها لغة التعليم بجميع أنواعه وتخصصاته ومراحله، ولغة البحث العلمي بجميع أنواعه، ولغة الإدارة وجميع المعاملات في المجتمع العربي، كما يكون بتنمية وزيادة ما تحتويه من

اصطلاحات علمية وتقنية باستمرار؛ لتمكينها من مسايرة الثورة العلمية والتقنية الحديثة، وتبسيط قواعدها وتيسير تعلّمها، وإسناد تعليمها إلى أكفأ المعلمين، وتشجيع الترجمة منها وإليها، وتشجيع البحث العلمي في قضايا ومشكلات اللغة العربية، والمحافظة على نظامها الأساسي. إلى غير ذلك من الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية. ولعل أهم هذه الأهداف ما سبقت الإشارة إليها.

ب ـ الخصائص والصفات المرغوبة لثقافة المستقبل العربية:

وفي اعتقادنا أن جوهر ما يستهدفه الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية هو بناء ثقافة عربية لها من الخصائص والصفات ما يلائم طبيعة العصر في المستقبل ويتمشى مع ما يتوقع فيه من تغيرات وتطورات وتعقيدات.

ولذا نرى من واجبنا أن نردف حديثنا عن الأهداف العامة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية بالحديث عن أهم الخصائص والصفات التي ينبغي أن تتحلّى بها ثقافة المستقبل العربية. وفي اعتقادنا أن بيان ومناقشة هذه الخصائص والصفات هو مكمل وامتداد للحديث عن أهداف الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية.

ومن هذه الخصائص والصفات لثقافة المستقبل العربية المنشودة، تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي:

1 ـ أن يتحقق في هذا الثقافة المستقبلية المنشودة التوازن بين الأصالة والحداثة، وبين تلبية مطالب الجسم والعقل ومطالب الوجدان والروح، وبين مطالب الدنيا ومطالب الآخرة، وبين تأكيد الخصوصية العربية والتعبير عنها، والتفتح على الثقافات الإنسانية العالمية والتفاعل معها والاستفادة منها وإفادتها.

إن ثقافة المستقبل العربية يجب أن تكون ثلاثية الأبعاد: ترتبط بتراث وتجارب الماضي للأمة العربية وبمبادىء وقيَم وتعاليم وتوجيهات الدين الإسلامي، وتستند إلى إمكانات الحاضر وتتعامل مع أحداثه ووقائعه

وتعالج مشكلاته، وتتطلع إلى طموحات المستقبل وتعد نفسها لمتطلباته والتغيرات المتوقعة فيه.

2 ـ أن يتحقق في هذه الثقافة الاستجابة لحاجات الناس الأساسية ومطالبهم المشروعة وطموحاتهم الواقعية والمعقولة، وتأكيد كرامة الإنسان العربي، واحترام إرادته وحريته وتحريره من الفقر والجهل والمرض، والتجاوب مع طموحات الأمة العربية في الوحدة الشاملة والاستقلال الشامل والتنمية الشاملة، ومع قضايا الأمة العربية التي تأتي في مقدمتها قضية فلسطين وقضية الوحدة.

3 ـ أن ترفع هذه الثقافة من شأن العلم النافع باعتبارها أساس التقدم الحقيقي للأمة العربية وسبيلها إلى مواجهة تحديات ومتطلبات المستقبل، ومن شأن العقل والتفكير العلمي والبحث العلمي السليم في مواجهة وحل ما يواجه المجتمع العربي من مشكلات، ومن شأن الإبداع العلمي والأدبي والفني، وأن توازن في اهتمامها بين عنصر العقل وعنصر الروح وبين العلوم الإنسانية الاجتماعية والدينية، والعلوم الطبيعية الأساسية والعلوم العملية الهندسية والتقنية، وأن يتحقق في ظلّها تطوير أساليب وأدوات ووسائل البحث العلمي بجميع أنواعه، وتطوير اللغة العربية والتوسّع في اشتقاق وابتكار ما تحتويه من مصطلحات علمية وتقنية وفنية يحتاج إليها المجتمع العربي في حركته العلمية والبحثية والتقنية والفنية.

4 ـ أن يتم التركيز في هذه الثقافة على الجانب الروحي والديني في حياة الأمة العربية، وعلى التوازن المرغوب بين تربية الجسم والعقل وتربية الوجدان والروح والضمير، وبين القِيَم الروحية والدينية والقِيَم المادية، وعلى ضرورة الربط بين التقدّم العلمي والتقني والاقتصادي وبين القِيَم الروحية والدينية والخلقية الأصيلة، التي تعلي من شأن الإيمان بالله ومن شأن الأخلاق الفاضلة[10].

(10) ينظر: صبحي الصالح «القِيَم الإسلامية والتقدّم العلمي والتكنولوجي»، في: استراتيجية الثورة العلمية التكنولوجية العربية. (الجزء الثاني)، ص39 ـ 59.

5 ـ أن تكون هذه الثقافة ثقافة إنسانية، تؤكد إيمانها بالمبادىء والقِيَم الإنسانية، مثل تأكيدها وتقديرها كرامة الإنسان وحريته، ومبادىء الحق والعدل والمساواة والسَّلام العادل، والتسامح والتعاون والتعايش السلمي بين الشعوب، وتقدير المصالح المشتركة، والاحترام المتبادل بينها، والتفتح على الثقافات الأخرى والتواصل المتكافىء معها، وعلى التجارب العلمية والثقافية الناجحة في هذه الثقافات، وترفض كل ما يقابل هذه المبادىء والقِيَم الإيجابية من امتهان لكرامة الإنسان، واعتداء على حريته الشخصية، وظلم وقهر وطغيان، وتمييز بين البشر على أساس من العرق أَو اللون أَو اللغة أَو المعتقد السياسي، وتعصب وجمود وانغلاق، وما إِلى ذلك.

6 ـ أن تثور هذه الثقافة العربية المستقبلية المنشودة على الأوضاع الثقافية العربية الحاضرة المتخلفة، التي يظهر تخلّفها وضعفها وسوء أحوالها في جمودها وركودها وكسلها وهامشيتها وتبعيتها وسلبيتها أمام تحديات العصر، ووقوفها عاجزة أمام حملات التشويه والتشكيك في قيمتها من القوى الخارجية المعادية للعروبة والإسلام وللثقافة العربية الإسلامية، وأمام محاولات وآثار الغزو الثقافي والسلب الثقافي، وغلبة الطابع الاستهلاكي والنظري عليها، إِلى غير ذلك من مظاهر الضعف في الثقافة العربية الحاضرة التي لا بد لثقافة المستقبل العربية أن تتخلص منها إذا ما أرادت أن تعيش عصرها، وتسهم في تحقيق ما يصبو المجتمع العربي والأمة العربية إِلى تحقيقه في المستقبل.

ج ـ سبل ووسائل تحقيق الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية الأهداف المحددة له:

وفي سبيل تحقيق الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية الأهداف المحددة له، التي من بينها ما سبقت الإشارة إليها، وتحقيق ثقافة المستقبل العربية المرغوبة التي سبقت الإشارة أيضاً إلى بعض خصائصها وصفاتها، هناك مجموعة من السُّبل والوسائل التي ينبغي للمجتمع العربي

وللقائمين على شؤون الثقافة وتنميتها أن يأخذوا بها، نذكر منها بإيجاز ـ على سبيل المثال ـ ما يلي:

1 ـ ربط فلسفة وأهداف ومناهج وبرامج وطرائق وأساليب التعليم العربي وخطط تنميته بفلسفة وأهداف وخطط ومشروعات تنمية الثقافة العربية، بحيث يكون الإيمان بأهمية الثقافة، وأهمية تنميتها، وأهمية تحقيق التوازن فيها بين الأصالة والحداثة، وبين القِيَم والجوانب المادية والقِيَم والجوانب الروحية فيها ـ مثلاً ـ ضمن المبادىء العامة التي تتكون منها فلسفة التعليم العربي. وبحيث تكون أهداف: تنمية وتطوير وتجديد الثقافة العربية، وتحقيق التوازن فيها بين الأصالة والحداثة وبين القِيَم المادية والقِيَم الروحية، والمحافظة على التراث الثقافي العربي الصالح، وتنقيته من شوائب ومظاهر النقص والضعف وإعداد المواطن العربي المثقف الواعي بمشكلات وقضايا مجتمعه وأمته والعصر الذي يعيش، والقادر على التأثير فيمن حوله، والملتزم دينياً وخلقياً في حياته ـ مثلاً ـ ضمن الأهداف العامة للتعليم العربي. وبحيث تربط مناهج وبرامج التعليم العربي بالحركة الثقافية في المجتمع العربي، وبالإنتاج الثقافي الجيد الهادف، المتمشي مع قِيَم الدين وقِيَم المجتمع العربي الأصيلة، والمتجاوب مع حاجات ومطالب وقضايا المجتمع العربي الحاضرة، ومع آماله وطموحاته المقبلة، ومع مطالب وروح العصر الحديث. وبحيث تطور طرائق وأساليب ووسائل وتقنيات وأدوات هذا التعليم بما يجعلها أكثر فاعلية في زيادة مشاركة الطالب في العملية التعليمية، وفي زيادة قدرته على الحوار والنقاش والنقد البنّاء وحل ما يواجهه من مشكلات بالطريقة العلمية السليمة، وزيادة قدرته على التعلّم الذاتي وعلى الإسهام في إنتاج الثقافة المتمشية مع استعداداته وميوله وقدراته ومواهبه وإمكاناته وظروفه المختلفة.

2 ـ تشجيع أعضاء هيئة التدريس والباحثين في مؤسسات التعليم العربي الجامعي والعالي وطلاب الدراسات العليا في هذه المؤسسات على الإسهام الفاعل في إنتاج الثقافة العربية، إبداعاً وتأليفاً وتحقيقاً وترجمة

ودراسة وبحثاً في مشكلاتها وقضاياها، وفي تنشيط الحركة الثقافية في المجتمع العربي بجميع جوانبها ومظاهرها، وتوفير ما يتطلبه هذا الإسهام من مناخ علمي ونفسي واجتماعي ملائم، وتقاليد جامعية أصيلة، ومن حوافز مادية ومعنوية تدفع أساتذة وباحثي وطلاب مؤسسات التعليم الجامعي والعالي العربي للإسهام في إنتاج الثقافة، وفي تنشيط الحركة الثقافية في مجتمعهم العربي.

3 ـ تدعيم التربية الدينية والخلقية بتطوير مناهجها وبرامجها، وحسن اختيار محتوياتها، وتطوير طرائق وأساليب ووسائل تدريسها، وإسناد تدريسها إلى أكفأ المعلمين وأقدرهم على إبراز معانيها وتحقيق أهدافها، وتوفير القدوة الصالحة لمن يتلقونها، وتوفير التوجيه الديني والخلقي السليم، وتوفير فرص التطبيق العملي أمام الطلاب لما تدعو إليه التربية الدينية والخلقية من عبادات ومبادىء وقِيَم وقواعد خلقية، وتحقيق مبدأ تكامل الخبرة الذي يقتضي أن تكون مسؤولية التربية الدينية والخلقية مسؤولية جميع المعلمين، وجميع من في المؤسسة التعليمية، وليست مسؤولية معلم التربية الدينية والخلقية وحده.

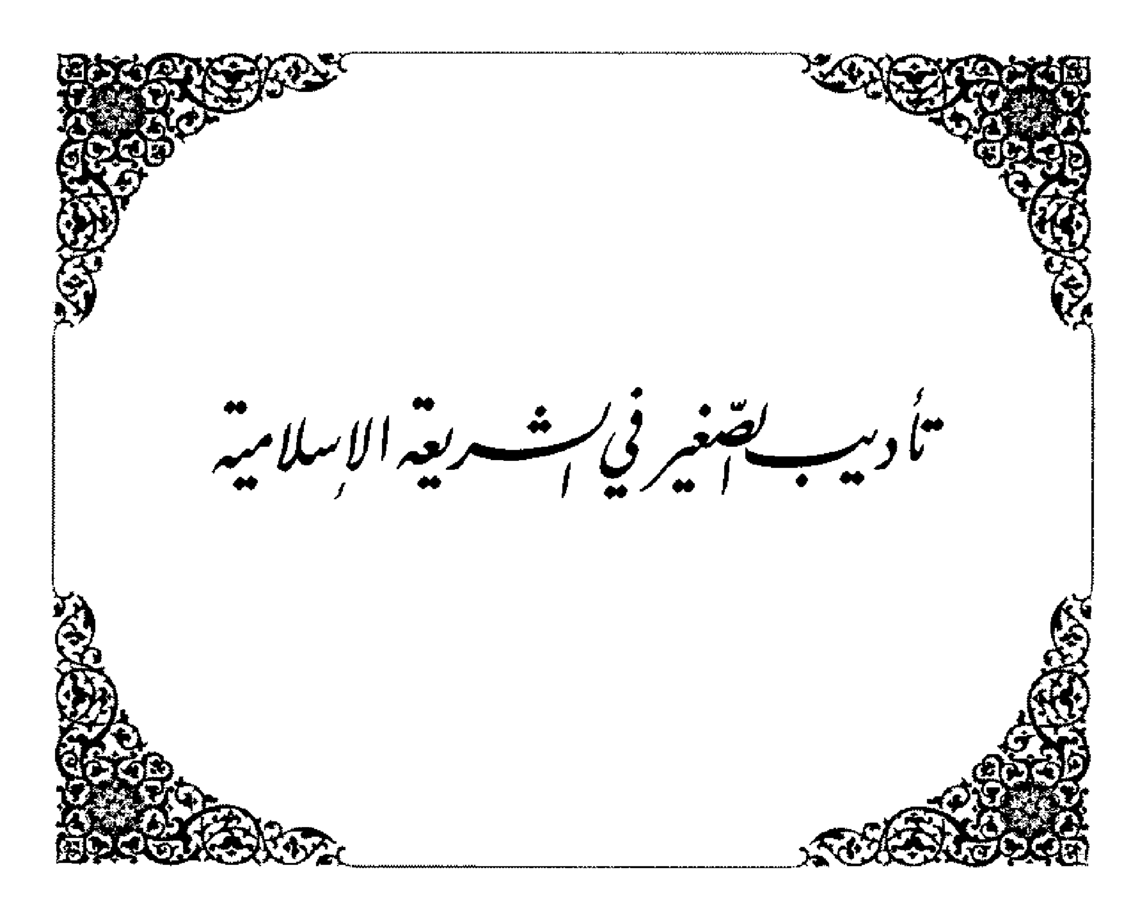
4 ـ تشجيع تكوين النوادي والجمعيات الطلابية العلمية والثقافية والفنية، وتدعيم ما تقوم به من نشاط علمي وثقافي وفني إضافي خارج نطاق الدراسة الصفية والنشاط الصفي، بتوفير التوجيه السليم لها، وتوفير المناخ العلمي والنفسي والاجتماعي المشجع على الإبداع العلمي والثقافي والفني، وتقديم ما يتطلبه نجاح النوادي والجمعيات الطلابية المدرسية في تحقيق أهدافها وغاياتها التربوية والعلمية والثقافية، من إمكانات بشرية ومادية.

5 ـ دفع المؤسسات التعليمية العربية على اختلاف مستوياتها ومراحل التعليم التي يتم فيها لفتح أبوابها في غير أوقات التعليم الرسمية أمام أفراد المجتمع، لمزاولة نشاطهم الرياضي والثقافي، ولمواصلة تعليمهم الحر وتدريبهم الفني والمهني أثناء الخدمة، ولتنظيم المسابقات العلمية والثقافية

لطلابها، وتنظيم المحاضرات العامة والندوات العلمية والثقافية لطلابها وجماهير المناطق التي تقع فيها، توسيعاً وتعميقاً لثقافتهم العامة وإعداداً لهم لثقافة الحاضر والمستقبل العربية.

6 ـ دعم مؤسسات وأجهزة التربية غير المقصودة من مساجد ومراكز رعاية الطفولة والشباب، ونواد رياضية وثقافية، وتنظيمات كشفية، وإذاعة مسموعة ومرئية، ومكتبات عامة ومسارح، وغيرها من مؤسسات وأجهزة وتنظيمات التربية غير المقصودة في المجتمع العربي، وزيادة الاستفادة منها في التوعية الثقافية، وتنشيط الحركة الثقافية، وفي الإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية وفق استراتيجية محددة وخطة مرسومة.

إلى غير ذلك من السُبل والوسائل الممكنة لتحقيق الأهداف المحددة للإعداد التربوي والروحي لثقافة المستقبل العربية.



الدكتور: جمعة محمد فرج بشير
كلّية الاقتصاد والمحاسبة - العجيلات

تمهيد

تبيح الشريعة الإِسلامية تأديب الصغار دون سن البلوغ، وذلك بقصد إصلاحهم وتهذيبهم، وتعليمهم في أمورٍ تهم دينهم ودنياهم، لا بقصد الانتقام والإهانة والإذلال.

وحق تأديب الصغير لم تبحه الشريعة الإِسلامية للناس كافةً أينما وجدوا، وعلى أي طريق، وإنما أباحته لِأُناس معدودين ومحدودين بحكم علاقتهم الوطيدة بالصغير، ودرايتهم بشؤونه وحرصهم على تدبيرها بما يعود عليه بالنفع والخير.

وهذا الحق كما هو مقيّد من ناحية أصحاب الحق فيه والخاضعين له، فهو

مقيّد أيضاً من ناحية الأداة والقدر والغاية، فإن استعمل التأديب وخرج عن هذه القيود لا يعد مباحاً ويسأل فاعله.

وفيما يلي نقسم الموضوع إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: التأديب وغايته.

المبحث الثاني: مصدر إباحة حق تأديب الصغير وشروطه.

المبحث الثالث: من يخضع للتأديب.

المبحث الرابع: من له حق التأديب.

المبحث السادس: المسؤولية عن التأديب.

الخاتمة.

المبحث الأول: التأديب وغايته:

التأديب مصدر أدّب، ويعني ضبط الميول أو السلوك إما بإرادة الفرد أو بتأثير سلطة خارجية، ويقصد به أيضاً نوع مخفّف من اللوم أو العقوبة يراد به الإصلاح[1]. وبمعنى أدق يعني ترويض الصغير[2] والخروج به من حالة لا يرضاها العقل أو الناس إلى حالة مَرْضية، ويقصد من ورائه الإصلاح والتهذيب والتعليم.

والمؤدِّب من يقوم بالتأديب، وهو لقب كان يطلق على من يقوم بتربية الناشئين وتعليمهم.

والتأديب الحسن يغرس في الصغير العادات الطيبة والأخلاق الكريمة والعلم النافع والسلوك الحميد، فهو وسيلة إلى كل فضيلة وطريق إلى فهم الشريعة، ومعرفة ما ينفعه في دينه ودنياه والبعد عن الزندقة[3] والإلحاد[4].

---

(1) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: المعجم العربي الأساسي، ص78.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ2 ص239.

(3) الزندقة: إظهار الإيمان وإبطان الكفر وهو مذهب القائلين بدوام الدهر من أصحاب زرادشت، والزنديق من الثنوية وهو فارسي معرب وهو من يظهر الإيمان ويبطن الكفر.

(4) الإلحاد: مذهب من ينكرون الألوهية ويتضمن رفض أدلة المفكرين على وجود الله، والملحد: طاعن في الدين مائل عنه.

فهو لازم للأب نحو ولده، فيأخذ بيد ولده بمبادىء الآداب ليأنس بها، وينشأ عليها، فيسهل عليه قبولها عند الكبر لاستئناسه بها في الصغر، لأن نشأة الصغير على الشيء تجعله متطبعاً به، ومن أُغفل في الصغر كان تأديبه في الكبر عسيراً[5].

وقد روي عن الرَّسول ﷺ أنّه قال: **«ما نحل والد ولده نحلة أفضل من أدب حسن يفيده إياه، أو جهل قبيح يكفه عنه ويمنعه منه»**[6].

وقال بعض الحكماء: بادروا بتأديب الأطفال قبل تراكم الأشغال وتفرق البال[7].

وقال الشاعر:

إن الغصونَ إذا قوّمتها اعتدلت ... ولا يلين إذا قوّمته الخَشَبُ

قد ينفع الأدبُ الأحداثَ في صغرٍ ... وليس ينفعُ عند الشَّيبةِ الأدبُ[8]

وهو لازم للمعلم نحو الصغير القائم على تعليمه وتربيته في المدارس ودور الرعاية والإصلاح، فعليه أن يؤدّبه ويروضه إلى المعتاد من أحوال الناس، ويعلّمه ما ينفعه وما ينفع مجتمعه، وإذا وجد منه اعوجاجاً أو انحرافاً في السلوك أو إهمالاً في الدروس، فعليه أن يقوّمه ويرده إلى جادة الصواب، لأن وجود الصغير مع معلمه الساعات الطويلة يفرض على المعلم هذا الواجب، فينبغي أن يكون قدوة له في المظهر والمسلك والخلق، ويستخدم معه من وسائل التأديب ما يحقق الهدف والغاية بدون تعنيف مضر ولا احتقار ولا استصغار، فإن ذلك أجدى في تأديبه وتعليمه لقول الرَّسول ﷺ: **«علّموا ولا تعنفوا، فإن المعلم خير من المعنف»**[9] ولقوله ﷺ: **«وقّروا من تتعلمون منه، ووقّروا من تعلمونه»**[10]

---

(5) الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص228.

(6) المنذري: الترغيب والترهيب جـ3 ص72.

(7) الماوردي: المرجع السابق، ص228.

(8) الماوردي: نفس المرجع السابق.

(9) السيوطي: الجامع الصغير، جـ2 ص62.

(10) السيوطي: المرجع السابق جـ2 ص196.

ولقوله ﷺ: **«من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا»**[11].

وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أباحت أو خوّلت لبعض الأشخاص حق تأديب الصغار لإصلاح حالهم وتهذيبهم وزجرهم عن ارتكاب أفعال الجنوح والشذوذ والانحراف، أو لأجل تعليمهم، فإن هذا الحق مقيد باستهداف هذه الغايات، لا يجوز تجاوزها والانحراف عنها لتحقيق أغراض أخرى غير الغرض الذي شرعت من أجله، عندئذ فلا مجال للإباحة.

مثال ذلك: إذا استهدف بالتأديب التحريض أو الإجبار على ارتكاب جريمة أو أفعال ضارة بالغير، أو بقصد الانتقام والإهانة والإذلال، أو بمحض الإيذاء[12]، فيسأل فاعلها جنائياً لأنه قصد بها غايات غير مشروعة، والغايات المشروعة وغير المشروعة هي ضابط معرفة حسن النية في استعمال حق التأديب، فتتوافر في الغايات المشروعة ولا تتوافر في الغايات غير المشروعة، وعلى أساس حسن النية تتحدد المسؤولية الجنائية من حيث هي عمدية أو غير عمدية، التي سوف نتناولها بمزيد من الإيضاح عند الكلام على المسؤولية عن التأديب.

المبحث الثاني: مصدر إباحة تأديب الصغير وشروط التأديب:

أساس إباحة تأديب الصغير قول الرَّسول ﷺ: **«أكرموا أولادكم وأحسنوا آدابهم»**[13].

هذا الحديث يحثّ الآباء على مراعاة آداب أبنائهم ليثبتوا على الكمال، وعلى معرفة ما عليهم من واجبات، سواء كانت حقاً لله أم للناس، أم للنفس.

وقوله ﷺ: **«علِّموا الصَّبي الصلاة ابن سبع سنين واضربوه عليها ابن عشر»**[14].

---

(11) سنن الترمذي جـ4 321 رقم 1919.

(12) الحطاب: مواهب الجليل جـ4 ص16.

(13) السيوطي: الجامع الصغير جـ1 ص55.
المنذري: الترغيب والترهيب، جـ3 ص72.

(14) السيوطي: المرجع السابق، جـ2 ص61.

وهذا الحديث يأمر فيه بضرورة تعليم الصبيان الصلاة جبراً عند سن معينة.

ويشترط لممارسة حق التأديب لكي يحقّق غاياته وأهدافه الشروط الآتية[15]:

الشرط الأول: أن يكون القصد من التأديب التهذيب والإصلاح أَو التعليم، لا بقصد التعذيب والانتقام، وأن يكون متفقاً مع سن الصغير وحالته الصحية والنفسية، وبدون إسراف في زيادة الإيلام، وما يؤدي به إِلى إتلاف عضو من الجسم أو جرحه.

الشرط الثاني: أن يكون التأديب لذنب فعله الصغير لا لذنب متوقع الحصول يخشى أن يفعله، وأن يكون من صاحب الحق فيه كالأب أَو الأم أَو المعلّم.

الشرط الثالث: في حالة استعمال وسيلة الضرب ينبغي أن يكون الضرب قد تعيّن من بين الوسائل الأخرى للتأديب، وإن تعيّن ينبغي ألا يزيد على ثلاث ضربات وسطاً، وألا يكون بآلة متلفة أَو مهلكة، حتى لا يترتب عليها أثر في الجسم أَو إتلاف في النفس أَو الأطراف، لأن الضرب للتأديب لا يجوز فيه الإتلاف، ومشروعيته مقيدة بشرط السَّلامة.

الشرط الرابع: ألاّ يكون الضرب على الوجه والمواضع الحساسة كالبطن والصدر والمذاكير.

وسنعرف المزيد عن هذه الشروط في المباحث التالية.

المبحث الثالث: مَن يخضع للتأديب؟

يخضع للتأديب الصغير الذي لم يبلغ سن الرشد، وسن الرشد مقدرة عند جمهور الفقهاء[16] ببلوغ الصبي خمس عشرة سنة قمرية، وعند فقهاء

(15) عليش: منح الجليل جـ4 ص555.

(16) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، جـ5 ص35.

ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد جـ2 ص309. =

الأحناف[17] أن أدنى سن البلوغ ثماني عشرة سنة بالنسبة للغلام، وسبع عشرة سنة للفتاة، وفي قول آخر لهم سن البلوغ تسع عشرة سنة.

والرأي المشهور في الفقه المالكي يتفق مع الرأي المعتمد في الفقه الحنفي، إذ حدد بعض أصحاب مالك سن البلوغ بثمانية عشر عاماً، وبعضهم الآخر حدَّدها بتسعة عشر عاماً، وفي قول آخر معتمد عند مالك أن البلوغ يتم بإنبات الشعر في الوجه والمذاكير وغيرها ولا يتقيد بسن معينة[18].

هذا بالنسبة للذكر.

أما بالنسبة للأنثى فينتهي الحق في تأديبها بزواجها، فإن تزوجت أصبحت كاملة الأهلية، وصار حق تأديبها في حالة نشوزها أو مخالفتها لزوجها، وإن لم تتزوج لم يحدد الفقهاء السن التي لا تخضع الأنثى بعدها للتأديب، إلاَّ إذا أصبحت مسنة، والمرأة تكون مسنة إذا صارت عجوزاً لا يرغب فيها الرجال، فإذا بلغت هذه السن وكانت معروفة بالرأي والعفة ترتفع عنها الولاية، وبالتالي يرتفع عنها التأديب[19].

والذي أراه أنه لا ينبغي التفريق بين الذكر والأنثى في تحديد السن التي يخضع فيها كل منهما للتأديب، وخاصة في هذا العصر الذي أصبحت فيه المرأة في درجة عالية من الوعي والتحصيل العلمي لا تقل فيهما عن الرجل، وأصبحت فيه تتقلّد المراكز القياديّة إلى جانب أخيها الرجل، وهو ما يجعل هذا الفرق في هذه الناحية لا مبرّر له، وفيه ظلم للمرأة، كما أنه لا يوجد نص شرعي صريح يفرق بينهما في هذا الأمر، وأن التفرقة التي قال بها الفقهاء الأوائل هي مسألة اجتهادية تتغيّر بتغيّر الأزمان والمصلحة.

= السيوطي الشافعي: الأشباه والنظائر ص191.
الشعراني: الميزان الكبرى ج2 ص78.
جمعة بشير: الأسباب المسقطة للمسؤولية الجنائية ص110.

(17) الكاساني: البدائع والصنائع ج7 ص171، 172.
ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار للحصكفي ج5 ص97.

(18) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج2 ص304.

(19) زكي الدين شعبان: الأحكام الشرعية، ص647.

وعلى هذا الأساس حدّد قضاء المحكمة العليا السن التي ترتفع بها ولاية الأب عن ابنته بثماني عشرة سنة[20].

ويخضع الصغير للتأديب لغير الوالدين في غير حالات الولاية على النفس[21] لمّا ينتقل إلى المدرسة أو إلى مركز التدريب أو إلى دار الرعاية والإصلاح، فينتقل حق تأديبه صراحة أو ضمناً أثناء فترة الدراسة أو التعليم أو الإيواء إلى المدرِّس، أو معلم الحرفة، أو المشرف على دور الرعاية والإصلاح، ما لم يحصل اتفاق على غير ذلك، أو وجود بديل للتأديب الجسدي وفقاً للأصول التربوية والنفسية بنص صريح من السلطات العامة، يمنع استعمال وسيلة التأديب المادية «الضرب» فيصبح الفعل بعد ذلك جريمة معاقباً عليها[22].

المبحث الرابع: من له حق تأديب الصغير؟

تقرر الشريعة الإسلامية لبعض الأشخاص حق تأديب الصغير لإصلاحه وتهذيبه وتعليمه، وذلك لما لهم من رقابة عليه وهؤلاء هم:

أ ـ **الأب**: هو ولي الأسرة حيث تخضع لإشرافه، وهو مدبر شؤونها، فيجب أن تكون له الكلمة العليا فيها، وبالتالي يخضع أبناؤه القصر لسلطته، وله الحق في تأديبهم وتعليمهم وتوجيههم للطريق المستقيم حتى لا ينحرفوا ويضرّوا بأنفسهم ومجتمعهم.

ب ـ **الأم**: يجوز لها تربية أبنائها القصر وتعليمهم كالأب بدون خلاف بين الفقهاء، ويجوز لها تأديبهم إذا كانت حاضنة للصغير أو وصية عليه أو كانت تكفله، ولها هذا الحق في غيبة الأب[23].

---

(20) جلسة 23 فبراير 1971 إفرنجي مجلة المحكمة العليا السنة الرابعة العدد الرابع يوليو 1971 إفرنجي ص159.

(21) تثبت الولاية على النفس في الفقه المالكي للأب ووصيه، وللأخ وابنه والجد وسائر الأقارب وغيرهم ممن تثبت له الحضانة وولاية التزويج. انظر كتاب الأحكام الشرعية لزكي الدين شعبان ص646.

(22) النبراوي: قانون العقوبات العام ص347.

(23) الجصاص: أحكام القرآن ج2 ص10.

جـ - **من في حكم الوالدين**: أي: من يقوم مقامهما عند عدم وجودهما كالوصي والجد والأخ والعم وسائر الأقارب وغيرهم ممن تثبت له الحضانة وولاية التزويج، وذلك لأن التأديب وهو فرع من فروع الولاية على النفس، فللولي والوصي حق تأديب من هو تحت رقابته أو ولايته، وهذه الرقابة تتطلب إشرافاً وتأديباً حتى تكون للرقابة فائدتها[24].

د - **المعلم** يجوز له وفقاً لما قرّره الفقه الإسلامي[25]، ووفقاً للعرف الجاري تأديب الصغير الذي يخضع لرقابته أثناء تعليمه في المدرسة، وذلك بشرط إذن الأب أَو الولي، سواء كان المعلم مدرّساً أَو ملقّناً حرفة.

هـ - **الكفيل** وهو من تعهد بأن يقوم برعاية طفل غيره وحفظه بحيث يضمن له حياة سليمة. فمن واجب الكفيل القيام بتربية وتعليم وتهذيب وإصلاح من تعهد بكفالته من الصغار، وبالتالي من حقه تأديب هذا الصغير لكي يحقق ما تعهد لأجله.

وإضافة للذين سبق ذكرهم ممن لهم حق تأديب الصغير، فقد تكون الرقابة اقتضتها ظروف أَو ضرورات عارضة، مثل ذلك: أن يعثر شخص على صبي ضالاً طريقه، أَو على ولد جار له أَو ولد صديقه فيبقيه لديه حتى يستلمه والده أَو المسؤول عنه، فهذا الشخص تكون له سلطة رقابية مدعمة بحق تأديبه طيلة مدة بقاء الصغير عنده.

المبحث الخامس: وسائل تأديب الصغير:

حق تأديب الصغير كما ذكرنا مقيد بالوسيلة التي تستعمل في التأديب، فيجب أن تكون مناسبة لسن الصغير، ويكون المستعمل منها بالقدر الذي يؤدي الغرض، ولا يسبّب ضرراً بجسم الصغير، بحيث لا يحدث به كسراً أَو جرحاً أَو يترك أثراً، ولا ينشأ عنه مرض.

ووسيلة التأديب قد تكون حسية نفسية، وقد تكون مادية جسدية.

---

(24) زكي الدين شعبان: الأحكام الشرعية ص646.

(25) عليش: فتح الجليل لمختصر خليل جـ4 ص555.

ووسيلة التأديب المعنوية النفسية هي التي تترك ألماً في النفس وتكون عادة بالقول، ويراد بها اللوم والنصح والإرشاد والعتاب وإظهار الغضب وعدم الرضا على سلوك الصغير الجانح، ويجوز اللجوء إلى التعنيف بالقول الخشن، لأنه أقل من الضرب من ناحية العنف ولا ضرر جسدي منه.

ووسيلة التأديب الجسدية هي التي تترك ألماً في الجسم، وهي عادة تكون عن طريق الفعل بالضرب، أو أي وسيلة أخرى تكون مجدية في تهذيب الصغير وإصلاحه، وليس من شأنها إنزال الضرر به، مثال ذلك تقييد حركته أو جسمه في غرفة مقفلة، أو تعيين حارس لمراقبته على ألا يسبب له هذا القيد الجسمي ضرراً، وأن يقصد به مصلحة الصغير، مثل: الخوف عليه من المخاطر الخارجية، أو الخوف عليه من الاختلاط بأصدقاء السوء، أو يكون لأجل أداء واجباته اليومية المدرسية أو المهنية أو المنزلية، أو يكون لمصلحة الغير، مثل: أن تظهر أو ظهرت من الصغير تصرفات تضر بحقوق الآخرين، وفي كل هذه الحالات يكون الحبس أو القيد لأجل الوقاية والتأديب ولا يكون عقوبة[26].

وفي هذا الصدد تقول محكمة النقض المصرية في أحد أحكامها: «إذا كان الولي في سبيل حمل ابنته القاصرة على إطاعة أوامره التي لا يبتغي من ورائها إلاَّ تهذيب أخلاقها وتقويم سلوكها، أن يضع في أرجلها قيداً حديدياً عند غيابه عن المنزل، ملاحظاً في ذلك ألا يمنعها من الحركة بداخل المنزل وألا يؤلم بدنها، فذلك لا تجاوز فيه لحدود حق التأديب المخول له قانوناً»[27].

والضرب بقصد التأديب الذي جوّزه الشرع الإسلامي يجب أن يكون يسيراً وغير مبرح، والذي يكون باليد وبغير السوط والعصا، والذي تتقى فيه المواضع الحساسة، مثل الرأس والوجه والبطن والمذاكير، ولا يتجاوز الثلاث، وألا يكون فاحشاً، بل ضرباً وسطاً مأمون السلامة، ويستهدف الغاية المشروعة منه تبعاً لحالة الصغير الصحية والنفسية[28].

---

(26) محمّد كامل مصطفى: الفتاوى الكاملية ص47.

(27) سامي النبراوي: قانون العقوبات العام، هامش ص346.

(28) محمّد كامل مصطفى: المرجع السابق ص47.

فتحي بهنسي: المسؤولية الجنائية ص173.

وإذا وجدت وسيلة أخرى أجدى وأنفع وأقل ألماً من الضرب والتعنيف بالقول يجب استعمالها، فقد رغّب الرّسول ﷺ في استعمال الوسائل النفسية التشجيعية في التأديب بدل الوسائل المادية القهرية بقوله ﷺ: **«ما نحل والد ولداً من نحل أفضل من أدب حسن»**[29].

فالرّسول ﷺ في هذا الحديث فضل استعمال النحل من ملبس أو مأكل أو لعب أو كتب أو مصحف، ونحو ذلك مما تميل إليه الأطفال، على استعمال وسائل التأديب الأخرى ذات الألم النفسي أو الجسدي، لأن ذلك يكون باعثاً لغيرتهم وازدياداً لرغبتهم أكثر ما يكون بالأذى والضرب، ولأن الضرب كما يقول علي مبارك باشا[30]: «يؤثر في الأعضاء الظاهرة فقط، وبعد برهة من الزمن يزول كأن لم يكن، بخلاف ذلك فإنه يؤثر في الباطن، وتبقى لذته لمن اغتنمها، وآلامه لمن حرمها ما دامت الهدية، وأيضاً فإن الضرب يحرك الشهوات الغضبية عند الضارب، فلا يقف في ضربه عند حد العقاب، بل يتعداه لما يخطر في باله من سوابق ذنوب المضروبين فربما أضر بأعضائهم، أو ترتب على الخوف والرعب بحثهم عما يخلصهم من يده، فيحتجُّون بكل ما أمكنهم من الحجج من غير تمييز بين قبيحها ومليحها حتى ينجوا من يده. وربما ألجأته الاحتجاجات والتعلات إلى أسباب الدناءة وخسة الطباع، فتبقى فيهم طول عمرهم. . .»[31].

ولذلك لا يجوز الالتجاء إلى وسيلة الضرب إلاَّ بعد استنفاد طرق الإصلاح والعلاج الأخرى، من نصح ولوم وعتاب وتشجيع، وخاصة عند معالجة مشكلة التأخر الدراسي أو التعليمي عند بعض الصغار، فهذه المشكلة اهتم بها علماء التربية وعلم النفس، وقد توصلت جهود هؤلاء إلى وضع حلول

---

(29) المنذري: الترغيب والترهيب ج3 ص72.

(30) علي مبارك باشا هو عالم ومصلح تربوي ولد بمصر وله عدة مؤلفات منها كتاب «علم الدين» الذي صاغه في أسلوب قصصي سهل وطريف، منه هذا الوصف للضرب وأثره في حياة الطفل وهو من رسالة إلى زوجته في غيبته المتخيلة الطويلة بأوروبا.

(31) شوقي ضيف وآخرون: الأدب والنصوص، ص48.

ملائمة ومجدية ومفيدة، فوضعوا نظريات قابلة للتطبيق لعلاجها، وقد أثبتت جدواها بعد تجربتها.

والمجتمعات الحديثة أدركت جدوى هذه النظريات التعليمية الحديثة فأدخلت تعليمها من ضمن مناهج إعداد المعلمين ليتمكنوا من تطبيقها في حياتهم العملية، وألزمت العاملين في مجالات التربية والتعليم باستعمالها، وأصدرت القوانين واللوائح بمنع الوسائل القهرية في العملية التعليمية.

المبحث السادس: المسؤولية عن التأديب:

عرفنا فيما سبق شروط تأديب الصغير، وهي: أن يكون ضرب التأديب غير مبرح، وألا يكون على الوجه والبطن والصدر وكل المواضع الحساسة، وأن يكون بقصد التأديب من غير إسراف، وأن يكون لذنب فعله الصغير.

فإن وقع الضرب في نطاق هذه الشروط فالفعل مباح ولا مسؤولية على المؤدب صاحب الحق فيه، فإذا خرج المؤدب عن حدود الفعل المباح له، كأن يكون الضرب فاحشاً، أو يكون الحبس في حجرة صغيرة مظلمة وغير مكيفة بالهواء فيلحق بالصغير الأذى والضرر، أو أن الأب عندما يضرب ابنه الصغير لأجل تأديبه لا يتثبت، ولا يتفادى المواضع الحساسة من الجسم كالبطن والصدر والرأس والمذاكير، أو المعلم لا يتقيّد في استخدام الحق فيما أباحه الشارع، ولكنه يتخذ منه مأرباً آخر، مثل الانتقام من والد الصغير وأسرته، أو لا يحتاط في حفظه ورقابته[32].

ففي سائر الأحوال السابقة ومثلها لا يكون الضرب أو الحبس مباحاً، والاستناد إلى حق التأديب فيها لا يقوم، وإنما يكون خارجاً عن نطاق وحدود وغايات التأديب ويسأل عنها فاعلها جنائياً ومدنياً[33].

---

(32) الشيرازي: المهذب جـ2 ص192.
ابن قدامة: المغني جـ7 ص831.

(33) الشيرازي: المرجع السابق جـ2 ص192.
عبد العزيز عامر: التعزير ص299.

وقد أدانت المحكمة العليا في أحد أحكامها هذه التجاوزات فقالت: «إن تأديب الصغار من والديهم ومعلميهم المشروع بالضرب مقيّد في الشريعة الإسلامية أن لا يتجاوز ثلاثاً، وألا يكون بغير اليد كالسوط والعصا، وأن تتقى فيه المواضع الحساسة من الجسم كالرأس والوجه، وألا يكون فاحشاً بكسر العظام أَو بمزق الجلد. والقاعدة قضاءً، أي أن من حق كل من الأم والأب تأديب أَولادهما بالضرب بشرط أن يلتزما حدود التأديب، وأن لا يتعديا الضرب البسيط الذي يحدث كسراً أَو جرحاً أَو يترك أثراً أَو ينشأ عنه مرض، فإن تجاوز الضرب ذلك حق العقاب المقرر لجريمة الضرب والإيذاء، ولما كان كذلك، وكان الضرب الذي وقع من الطاعنة على ابنتها بجسم صلب على رأسها وجسمها، كما دل على ذلك التقرير الطبي قد بلغ من جسامته وخطورته إحداث كسور في الجمجمة وموت المجني عليها مما لا يجوز معه درء الاتهام بحق التأديب الذي أباحته الشريعة»[34].

ولكن لو ضرب الأب ومن في حكمه أَو الأم أَو المعلم الصبي للتأديب وفي حدوده فتلف الصبي أَو تلف أحد أعضائه أَو جرح، فقد اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة.

فيرى مالك وأَحمد أن المؤدب لا يضمن ما دام الضرب مما يؤدب به وقد وقع في نطاق حدوده المشروعة، فإن كان الضرب شديداً بحيث لا يؤدب به، فالمؤدب مسؤول عنه جنائياً[35].

ويرى الشافعي تضمين المؤدب إذا مات الصغير نتيجة التأديب أَو تلف له عضو؛ لأن التأديب حق له وليس بواجب عليه، فله فعله أَو تركه فإن هو فعله تحمّل مسؤولية فعله[36].

---

(34) جلسة 6 يناير 1970 إفرنجي مجلة المحكمة العليا السنة السادسة، الأعداد: الأول والثاني والثالث أبريل 1970 إفرنجي ص107.

(35) ابن قدامة: المرجع السابق ج8 ص327.

ـ منصور البهوتي: كشاف القناع ج6 ص16.

ـ ابن فرحون: تبصرة الحكام ج2 ص349.

(36) الشافعي: الأم، ج6 ص169.

ـ الشيرازي: المهذب، ج2 ص192.

ويرى أَبو حنيفة أَنه يضمن كما يضمن الزوج زوجته؛ لأن التأديب اسم لفعل يبقى بعده المؤدَّب حياً، فإذا أسرى تبين أنه قتل، وليس بتأديب، وهم غير مأذونين في القتل وإنما مأذونون في التأديب بشرط السلامة[37].

ويرى محمّد وأَبو يوسف أن الأب وما في حكمه لا يضمن، لأنه مأذون له في تأديب الصبي وتهذيبه، والمتولد عن الفعل المأذون فيه لا يكون مضموناً ولا مسؤولية عليه كما لو عزر الإمام إنساناً فمات.

أما لو ضربه المعلم أَو المدرّس، فيفرق أَبو حنيفة وأصحابه بين الضرب بإذن الأب أَو الولي أَو الوصي، أَو بغير إذنهم، فلو كان الضرب بغير إذن الأب أَو الولي أَو الوصي، فهو مسؤول ويضمن في هذه الحالة، لأنه يكون متعدياً بالضرب، ويضمن المتولد بسببه لضربه من لم يؤذن له في ضربه.

أما إذا كان الضرب بالإذن فإنه لا يضمن للضرورة ما لم يتجاوز لأن المعلم إذا علم أنه يلزمه الضمان بالسراية، وليس في وسعه التحرز عنها يمتنع عن التعليم، والناس في حاجة إليه فأسقطت المسؤولية عنه على عدم اعتبار السراية في حقه لهذه الضرورة لأن في تضمينه سد لباب التعليم والناس في حاجة إليه[38].

وأما الأم فقد اختلف الفقهاء في شأنها إذا ضربت ولدها للتأديب.

فقال أَبو حنيفة: إنها تضمن، وقال بعض الفقهاء: لا تضمن وقال آخرون: تقتل بولدها، لأن الضرب تصرف في النفس وليس لها ولاية التصرّف في النفس أصلاً[39].

---

(37) ابن عابدين، رد المحتار جـ5 ص363.
- الكاساني: البدائع والصنائع، جـ7 ص305.

(38) ابن عابدين: المرجع السابق، جـ5 ص363.
- الكاساني: المرجع السابق، جـ7 ص305.
- محمّد كامل مصطفى: الفتاوى الكاملية، ص47.

(39) ابن قدامة المقدسي: الشرح الكبير جـ5 ص176.
- ابن عابدين: المرجع السابق، جـ5 ص364.
- ابن نجيم: البحر الرائق، جـ8 ص393.
- بهنسي: المرجع السابق، ص173.

والذي أراه أن تحميل الأم مسؤولية ضمان ابنها في حالة تأديبها له دون الأب أو المعلّم لمجرد التأديب لا مبرر له، بل من الأولى أن يعطى هذا الحق إلى الأم، لأنها أقدر على استعماله وفق شروطه لما يتوافر لديها له من الشفقة والرحمة، وهي أعلم الناس بظروفه وشؤونه وحالته الصحية والنفسية في هذه المرحلة من عمره، التي يباح خلالها تأديبه بغض النظر عن حقّها أو عدمه في ولاية التصرّف في النفس، أما إذا أساءت استعمال حقها فينطبق بشأنها ما ينطبق على الأب.

وخلاف الفقهاء السابق بخصوص المسؤولية على تأديب الصغار هو ناتج عن اختلافهم في الوصف الشرعي للتأديب، فيرى فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة أن التأديب بصفة عامة سواء للزجر أو التعليم هو حق لا واجب، غير أن المالكية والحنابلة لا يقيدون هذا الحق بشرط السّلامة، أما الشافعية فقيدوه بشرط السلامة[40].

أما فقهاء الحنفية فقد ميّزوا بين ضرب التأديب وضرب التعليم، فجعلوا ضرب التأديب حقاً، وضرب التعليم واجباً، وعلى ذلك يكون ضرب التأديب عندهم مقيداً بشرط السّلامة، وضرب التعليم غير مقيد بهذا الشرط، وهذه التفرقة مقصورة على الضرب المعتاد في الكم والكيف والمحل، أما غير المعتاد فموجب الضمان في الكل، أي: في ضرب التأديب وضرب التعليم[41].

وعلى أساس هذه التفرقة تظهر النتائج الآتية:

أ ـ تحديد المسؤولية، فالقائم بواجب لا يسأل جنائياً في حدود واجبه إذا ترتب ضرر من الضرب المعتاد لأجل التعليم، أما من كان التأديب حقاً له فيسأل جنائياً إذا ترتب على الضرب ضرر في كل الأحوال، لأن التأديب له فعله وله تركه، وليس واجباً عليه.

ب ـ صعوبة التميز بين الضرب المقصود به التأديب والضرب المقصود به

(40) عودة: التشريع الجنائي الإسلامي، ج1 ص519.

(41) الطهطاوي: حاشية الطهطاوي على الدر المختار للحصكفي، ج4 ص275.

التعليم، فضرب الأب ومن في حكمه والمعلّم قد يقصد به التعليم تارة، وقد يقصد به التأديب تارة أخرى، ولكن قصد حالة التعليم هي الأكثر دائماً، لأن القصد من تأديب الصغير يغلب عليه التعليم أكثر ما يقصد منه الزجر، وبذلك نلاحظ هنا اتفاق رأي فقهاء المالكية والحنابلة مع رأي فقهاء الأحناف في عدم تضمين المؤدّب أَو المعلّم لأجل التعليم ما دام الضرب مما يؤدّب به، ووقع في نطاق حدوده المشروعة.

الخاتمة:

يولد الصغار دوماً على الفطرة، وإنما يكتسبون الطباع الحميدة أَو الذميمة اكتساباً نتيجة لعوامل عدة مختلفة ومتشابكة، وإذا قسنا أحوال الصغار نجد منهم من يقبل الأدب قبولاً سهلاً، ونجد منهم من لا يقبل ذلك، وكذلك نجد منهم من لا يستحيي، ونجد منهم من هو كثير الحياء، ونجد منهم من يعتني بما يتعلمه بحرص واجتهاد، ونجد منهم من هو يمل التعليم ويبغضه، وقد نجد أيضاً في ذوي العناية منهم وذوي العلم من إذا مدح تعلم علماً كثيراً، ومنهم من يتعلم إذا عاتبته أَو عاتبه المعلّم ووبّخه، وقد نرى من الصغار محباً للكذب، ونرى منهم محباً للصدق. فكل هذه الطباع الحميدة والذميمة لدى الصغار يتم اكتسابها، وعن طريق التأديب يتم نقل ذوي الطبع المذموم من ذلك الطبع إِلى الطبع المحمود.

فمن عوَّد ابنه الأدب والأفعال الحميدة، وأدّبه عندما يرى منه انحرافاً عن الجادة في الصغر حاز بذلك الفضيلة، ونال المحبة والكرامة، وبلغ غاية السعادة، ومن ترك فعل ذلك وتخلّى عن العناية به، وأهمل تأديبه أداه ذلك إِلى خسران ابنه وتعبه، ولعله يعرف فضيلة ذلك في وقت لا يمكنه تلافيه، واستدراك ما فاته منه فتحصل له الندامة التي هي ثمرة الخطأ[42].

وعندما أقول التأديب ليس معنى ذلك أن تقويم اعوجاج الصغير وانحرافه لا يكون إِلاّ بالضرب واستعمال الوسائل القهرية، بل هناك من الوسائل

(42) القيرواني: سياسة الصبيان وتدبيرهم ص114..

التشجيعية والوسائل التربوية الحديثة ما لها مفعول أكبر للإصلاح والتهذيب والتعليم، وأقوم في رد المنحرف إلى الطريق المستقيم، وفي إصلاح المتأخر دراسياً أو المتخلف علمياً والدفع به إلى الأمام بدل وسيلة القهر.

والشريعة الإسلامية لم تكن جامدة وعقيمة، بل متطورة وتقبل التطور في مختلف مجالات الحياة بما يتفق ومنهجها القويم بما فيها المجالات التربوية، فهي ترحب وتقر بأي وسيلة تلائم الغرض وتحقق الهدف وتصون الكرامة بأدنى ضرر أو بدونه، ومنها التسليم والقبول بالوسائل التعليمية المستحدثة المبنية على أُسس تربوية ونفسية، واستخدامها في حل مشكلات التعليم والتربية بعد ثبوت جدواها تفادياً لمخاطر ومساوىء الإسراف في استعمال الوسائل القهرية لكونها من الأمور الاجتهادية الصائبة التي شرعت للمصلحة وهي مقصد من مقاصد الشرع الإسلامي.

المراجع

1 ـ بهنسي، أحمد فتحي: المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية، القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه (1389هـ/ 1969م).

2 ـ الترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة: سنن الترمذي المطبعة الوطنية بحمص 1965 الناشر: مكتبة الدعوة بحمص.

3 ـ الجصاص، أبو بكر أحمد علي الرازي: أحكام القرآن، بيروت لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر.

4 ـ جمعة محمّد بشير: الأسباب المسقطة للمسؤولية الجنائية، الطبعة الأولى، طرابلس الجماهيرية: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان.

5 ـ الحطاب، أبو عبد الله محمّد بن أحمد عبد الرحمن المغربي: مواهب الجليل، الطبعة الثانية، طرابلس الجماهيرية: مكتبة النجاح (1398هـ/ 1978م).

6 ـ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، تحقيق: محمّد محيـي الدين عبد الحميد، دار إحياء السنّة النبوية.

7 ـ ابن رشد، أَبو الوليد محمّد أَحمد القرطبي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت: دار الفكر.

8 ـ زكي الدين شعبان: الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية، منشورات الجامعة الليبية، كلية الحقوق بنغازي.

9 ـ سامي النبراوي: قانون العقوبات العام، منشورات الجامعة الليبية بنغازي.

10 ـ السيوطي: الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

11 ـ السيوطي الشافعي، جلال الدين عبد الرحمن: الأشباه والنظائر في الفروع مصر: مطابع، مصطفى محمّد.

12 ـ الشافعي: الأم، طبعة الشعب، القاهرة: مطبعة دار الشعب.

13 ـ الشعراني، عبد الوهّاب بن أَحمد الأنصاري: الميزان الكبرى، الطبعة الأولى مصر: مصطفى البابي الحلبي.

14 ـ الشيرازي، أَبو إسحاق الفيروزآبادي: المهذب القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

15 ـ الطهطاوي، أَبو عبد اللّه محمّد أَحمد: حاشية الطهطاوي على الدر المختار الطبعة الثانية، القاهرة: محمّد علي صبيح.

16 ـ ابن عابدين، محمّد أمين: رد المحتار على الدر المختار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

17 ـ عبد العزيز عامر: التعزير في الشريعة الإسلامية، الطبعة الخامسة. بيروت، نشر دار الفكر العربي.

18 ـ عودة، عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي، بيروت: دار الكتاب العربي.

19 ـ عليش، أَبو عبد اللّه محمّد أَحمد: منح الجليل على مختصر خليل، طرابلس ليبيا: مكتبة النجاح.

20 ـ ابن فرحون، برهان الدين إبراهيم علي: تبصرة الحكام، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

21 ـ الغزالي، أَبو حامد محمّد: إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.

22 ـ ابن قدامة، موفق الدين: المغني، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

23 ـ ابن قدامة، المقدسي شمس الدين: الشرح الكبير على متن المقنع الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، منشورات جامعة محمّد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة.

24 ـ القيرواني، ابن الجزاز: سياسة الصبيان وتدبيرهم، الطبعة الثانية بيروت: دار الغرب الإسلامي.

25 ـ الكاساني، علاء الدين: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الطبعة الثانية بيروت: دار الكتاب العربي.

26 ـ الماوردي، أَبو الحسن علي البصري: أدب الدنيا والدين، دار الفكر.

27 ـ محمّد كامل مصطفى: الفتاوي الكاملية، الطبعة الأولى مصر: مصطفى البابي الحلبي.

28 ـ محمّد خلف اللّه وآخرون: الأدب والنصوص، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

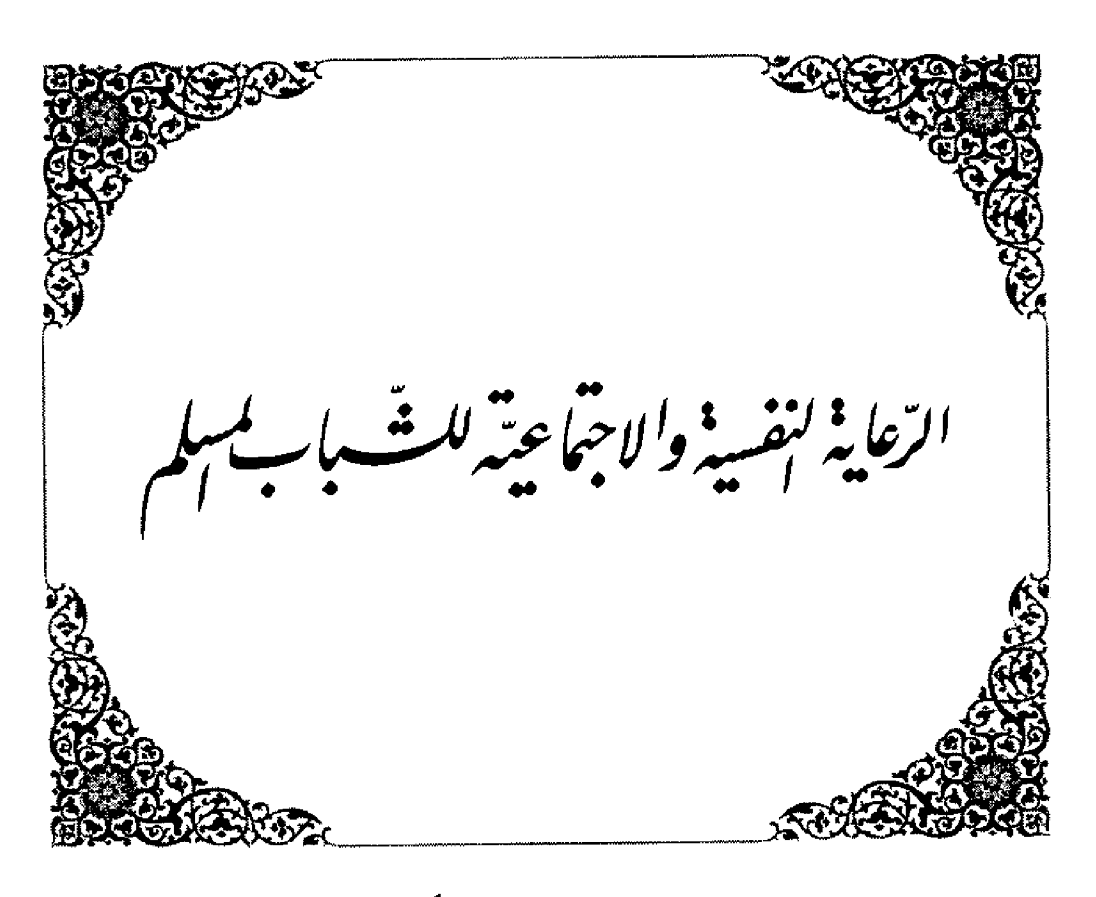
29 ـ المنذري، أَبو محمّد زكي الدين: الترغيب والترهيب، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

30 ـ منصور البهوتي: كشاف القناع، الرياض مكتبة النصر الحديثة.

31 ـ مجلة المحكمة العليا عدد يوليو 1971م، وعدد أبريل 1970.

32 ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم: المعجم العربي الأساسي، توزيع: لاروس.

33 ـ ابن نجيم، زين الدين: البحر الرائق. الطبعة الأولى، القاهرة: المطبعة العلمية.



الدكتور: عبد السلام الجقندي
كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة

مقدّمة البحث

تعد مرحلة الشباب من المراحل المهمّة في النمو الإِنساني، وبذلك اتجه كثير من الباحثين إِلى دراسة قضايا الشباب، ومن الموضوعات التي استأثرت بعناية الباحثين موضوعات الشباب والعنف، والشباب والتغيير الاجتماعي، والشباب والتنمية، واغتراب الشباب، والرعاية النفسية والاجتماعية للشباب المسلم.

ويمكن القول بأن نمو المجتمعات وتقدّمها وازدهارها يتوقف، إِلى حد كبير، على فئة الشباب العمرية، لكونه من أهم الموارد البشرية للمجتمع وأكثرها

طاقة وفاعلية. فمهما تعددت وتوافرت موارد المجتمع المادية المختلفة فإنه لا يمكن استثمارها الاستثمار الأمثل إلاّ بأيدي البشر من أبناء المجتمع المخلصين الذين تم إعدادهم علمياً وتربوياً وعقائدياً؛ فالموارد البشرية بالنسبة لأي مجتمع من المجتمعات هي (أداة الانطلاق لعناصر المجتمع الأخرى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية)[1].

غير أن كل هذه الأهمية المؤكدة بالنسبة للشباب تكون محفوفة بالمخاطر إذا لم يلق الشباب توجيهاً تربوياً يقوم على دعائم الفضيلة والتمسّك بآداب الدين. . . فالتفكير في توجيه الشباب توجيهاً عملياً صالحاً، وإعداده لتحمّل أعباء الحياة الفاضلة ليس بأقل قيمة من التفكير في أعظم المشروعات الاقتصادية التي توفر للمجتمع أسباب الحياة السعيدة والرخاء؛ لأن إعداد الشباب القوي الصالح المحصّن ضد الأفكار الهدّامة هو من أهم المشروعات الاجتماعية التي تحتاجها المجتمعات للمحافظة على كيانها واستقرارها.

وتمر المجتمعات العربية والإسلامية في الظروف الراهنة، بفترة حرجة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة وكيفية رعاية الشباب المسلم وأساليب مواجهة التحديات التي تواجهه. ومما يلفت النظر تعرّض شبابنا للعديد من الهجمات الوافدة من ثقافات غريبة عنا وعن هويتنا وثقافتنا الإسلامية الأصيلة النابعة من القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة الصحيحة. وهذا الغزو الفكري الحضاري له آثار ضارة بالشباب بفعل النشاط الهائل والتقدّم الكبير لوسائل الاتصال الجماهيري في هذا العصر. الأمر الذي ينعكس أثره على سلوك بعض الشباب فيظهر في صورة أنماط سلوكية لم يألفها المجتمع. مما يستوجب الحيلولة دون التردي في هذه المنزلقات الفكرية والعقائدية الضارة، وحماية عقول الشباب ووقايتهم منها من خلال خطة تربوية واضحة المعالم يتم التخطيط لها علمياً وتربوياً، وذلك بالأخذ في الحسبان مرحلة النمو وخصائصها ومشكلاتها وحاجات الشباب المتنوعة، وأن يصاحب ذلك عمل جاد رشيد وواع تتبناه

---

(1) بول روبرت هانا، التربية التقليدية والتربية الثورية في الدول النامية، ترجمة سعد جلال، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الأول يناير 1965م. ص124.

مؤسسات التربية بدءاً من الأسرة والمدرسة والمسجد والمجتمع بأكمله.

التحديد الزمني لمرحلة الشباب:

قد يجد الباحث أنه من الصعب تحديد بداية مرحلة الشباب ونهايتها تحديداً زمنياً دقيقاً؛ لأن حياة الإنسان وحدة متصلة الحلقات من الصعب تجزئتها إلى قطاعات ومراحل منفصلة بعضها عن بعض، ولا ينتقل الطفل من مرحلة إلى مرحلة انتقالاً مباشراً، ولكن هناك تداخل بين هذه المراحل، لأن كل مرحلة من مراحل النمو هي امتداد واستمرار لخصائص المرحلة السابقة لها، وتمهيد لخصائص المرحلة اللاحقة بها. وعلى الرغم من ذلك فقد حاول العلماء تحديد هذه الفترة تحديداً تقريبياً، حيث ذكر الدكتور أحمد فؤاد الشربيني[2] أن فترة الشباب هي تلك الفترة من النمو والتطور الإنساني التي تتسم بسمات خاصة تميّزها وتعطيها صورتها المميزة. وتنقسم هذه الفترة في نظره إلى أربع مراحل، هي:

1 ـ مرحلة المراهقة:

وهي التي تمتد من سن 12 إلى 15 سنة، وتمتاز بسرعة النمو البدني وظهور الأعراض الجنسية الثانوية وما يصحبها من تغيرات في إفراز الهرمونات الجنسية وباقي الهرمونات الأخرى، وما يترتب على ذلك من تغيرات في العمليات الكيميائية الحيوية للجسم.

2 ـ مرحلة اليفوع:

وهي المرحلة التي تشمل السن من 15 ـ 18 سنة من العمر والتي يستمر فيها النمو البدني ولكن بسرعة أقل من سرعة مرحلة المراهقة، وكما يستمر فيها التطور النفسي والسلوكي ويتم فيها نضج الوظائف الجنسية.

3 ـ مرحلة الشباب المبكر:

وهي المرحلة التي تشمل الفترة من 18 ـ 21 من العمر والتي يأخذ فيها

---

(2) كما أورده عمر محمّد التومي الشيباني، الأُسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب ـ دار الثقافة بيروت ـ لبنان: ص35 ـ 36.

النمو البدني اتجاهاً وظيفياً وتتجه فيها التغيرات العاطفية نحو الاستقرار، ويصل فيها النمو العقلي مداه.

4 ـ مرحلة الشباب البالغ:

وهي المرحلة التي تمتد من 21 إلى 25 سنة من العمر والتي يتحقق فيها للفرد أعلى درجة من النضج والتكيف مع الحياة والمجتمع والنهج الواقعي الاجتماعي المثالي السليم.

أما الدكتور سعد جلال فقد أشار في كتابه (المرجع في علم النفس)[3] إلى تقسيم فترتي المراهقة والشباب إلى ثلاث فترات رئيسية وهي: فترة ما قبل الحلم أو فترة المراهقة، وتمتد عادة من سن العاشرة والنصف إلى سن الثانية عشرة أو الثالثة عشرة، تليها فترة الشباب الأولى وتمتد من بداية الحلم حتى سن الحادية والعشرين، وهي مرحلة انتقالية يتحول خلالها الشاب إلى رجل بالغ أو امرأة بالغة، ويحقق فيها نضجه الجنسي ومستوى عالياً من النضج الانفعالي والاجتماعي، وبعدها يصل النمو إلى مرحلة الرشد أو فترة الشباب الثانية من سن الحادية والعشرين حتى سن الثلاثين.

ويرى الدكتور/ عمر محمّد التومي الشيباني أن فترة الشباب هي الفترة التي يجتازها الفرد بين مرحلة الطفولة ومرحلة الرشد، والتي يتحقق من خلالها نضجه الجسمي، والعقلي، والانفعالي، والاجتماعي.

وتمتد هذه المرحلة من بدء البلوغ وظهور علاماته الأولية والثانوية إلى زواج الشخص وتحمله لمسؤولياته كرجل راشد ناضج[4].

مفهوم رعاية الشباب وأهميتها للمجتمع:

لقد تعددت برامج رعاية الشباب وتباينت بقدر يجعل مفهوم رعاية الشباب يتطلب الكثير من التحديد، الأمر الذي يحتم على الباحث صياغة مفهوم للرعاية يتناسب مع موضوعه، فرعاية الشباب تعرف بأنّها (مجموعة الخدمات والجهود

---

(3) سعد جلال، المرجع في علم النفس ـ القاهرة ـ دار المعارف بمصر 1971م، ص235 ـ 238.

(4) عمر محمّد التومي الشيباني/ الأُسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب ـ مرجع سابق، ص39.

التي تبذلها أجهزة الخدمات العامة والهيئات الاجتماعية؛ لتهيئة أنسب الظروف والأوضاع للنمو السليم الذي يكسب الشباب خلاله الصفات والمميزات التي تجعله صالحاً وقادراً على خدمة بلاده في شتى ميادين التنمية)[5].

كما تعرف بأنّها (خدمات مهنية أو عمليات ومجهودات منظمة ذات صيغة وقائية وإنشائية وعلاجية تؤدى للشباب، وتهدف إلى مساعدتهم كأفراد أو جماعات للوصول إلى حياة تسودها علاقات طيبة ومستويات اجتماعية تتمشى مع رغباتهم وإمكانياتهم وتتوافق مع مستويات وأماني المجتمع الذي يعيشون فيه)[6].

وتعرف الرعاية النفسية للشباب بأنّها: (مجموع الخدمات والجهود التي تبذلها أجهزة ومؤسسات المجتمع والجماعات والأفراد المهتمون برعاية الشباب في سبيل تحقيق النمو الانفعالي السليم للشباب، وتحقيق التكيف النفسي السليم لهم مع أنفسهم ومع المجتمع الذي يعيشون فيه)[7].

ويمكن القول بأن الرعاية الاجتماعية للشباب هي: (مجموعة الخدمات والجهود التي تبذلها مؤسسات التربية والرعاية وأجهزة الخدمات العامة والهيئات والمؤسسات الاجتماعية عامة لتهيئة أنسب الظروف والأوضاع لتحقيق النمو الاجتماعي السليم الذي يستطيع الشباب أن يكتسبوا من خلاله الصفات والمميزات والعادات والاتجاهات الاجتماعية التي تجعل منهم مواطنين صالحين متكيفين مع مجتمعهم ومستعدين للمساهمة في بنائه، وقادرين على بناء علاقات اجتماعية ناجحة مع غيرهم، وعلى القيام بالمسؤوليات والواجبات والأدوار الاجتماعية المتوقعة منهم)[8].

---

(5) عبد المنعم هاشم/ بحث الاتجاهات الجديدة في إعداد الشباب، مقدم إلى المؤتمر القومي للخدمة الاجتماعية ـ القاهرة، مايو 1969م. ص3.

(6) عبد الخالق علام وآخرون: رعاية الشباب مهنة وفن، مكتبة القاهرة الحديثة ـ القاهرة 1962م، ص9.

(7) عمر محمّد التومي الشيباني/ الأُسس النفسية والتربوية لرعاية الشباب ـ مرجع سابق، ص524.

(8) نفس المرجع السابق، ص556.

فرعاية الشباب بهذا المعنى يمكن النظر إليها على أنها:

1 ـ مجال يتسم بالاتساع والشمول بحيث يبدو فيه تضافر العديد من جهود وقوى مهن وتخصصات متعددة.

2 ـ يمكن جعل رعاية الشباب تخصصاً أو مهنة تتطلب العمل على التنسيق بين مختلف الجهود التي تعمل فيها على نحو يحقق التكامل بينها.

3 ـ ورعاية الشباب في نفس الوقت تعد مجموعة من العمليات التي تقوم بها أجهزة وهيئات رسمية تهدف إلى توفير الظروف الملائمة لنمو الشباب وإيجاد البرامج الكفيلة بذلك.

4 ـ لرعاية الشباب جانب وقائي يهدف إلى الحيلولة دون تردي الشباب ووقوعه في المهالك، أو الانحراف عن الطريق المستقيم. ولها جانب إنشائي وصولاً إلى آفاق جديدة، ويتمثل في توعية الآباء والأمهات بأهمية رعاية النشء وتزويدهم بالوسائل اللازمة. كما أن لها جانباً علاجياً يتمثل في انتزاع من يضلون السبيل من التيارات التي تجرفهم، ووضع البرامج العلاجية لردهم إلى المسار الصحيح.

ومن هذه التعريفات يمكن أن نستنتج أن رعاية الشباب مهنة تقوم على عاتق متخصصين فنيين معدين إعداداً يتناسب مع رسالتهم، كما أنّها تقوم على أُسس علمية وفنية يتطلبها عمل المهنة ورسالتها الاجتماعية والتربوية.

أهداف رعاية الشباب:

1 ـ تحصين الشباب المسلم في مواجهة التيارات الفكرية المستوردة ومظاهر الحضارة الغربية الزائفة، ويكون هذا التحصين بالإيمان بالله وحده وخشيته، والخوف منه، وبوازع الضمير الديني والخلقي الذي يمنع الشباب من الوقوع في المعاصي والموبقات والانحرافات العقائدية والسلوكية.

2 ـ تربية الشباب المسلم والعناية بكل جوانب شخصيته الجسمية والعقلية والروحية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية بشكل متوازن، وتثقيف عقول الشباب المسلم وتنمية مواهبه وميوله العقلية، وتوسيع معارفه ومداركه،

وصقل روحه، وتطهير نفسه من الرذائل وتزكيتها وتحليتها بالفضائل الخلقية الحميدة.

3 ـ الوقوف على حاجات ومطالب النمو في فترة الشباب ومعرفة خصائصها ومشكلاتها؛ حتى يمكن وضع البرامج العلمية السليمة لرعاية الشباب المسلم على مستوى الأسرة والمدرسة والمجتمع.

4 ـ تأصيل قِيَم المجتمع الجماهيري ونظرياته وأهدافه المنشودة لدى الشباب من خلال الممارسة العملية لهذه القِيَم في برامج وأنشطة رعاية الشباب المختلفة.

5 ـ تدعيم دور القطاع الشعبي في مجال رعاية الشباب بوصفه ركيزة أساسية للاستثمار الأمثل للوقت الشاغر للشباب، الأمر الذي يدعو إلى حشد قدرات وطاقات هذا القطاع، لتساهم جنباً إلى جنب مع جهود قطاعات المجتمع الأخرى في إطار منسق لمواجهة تنفيذ الأهداف بصورة أكثر فاعلية.

6 ـ اكتشاف الموهوبين من الشباب القادرين على الإبداع والابتكار والتميز، وتعهدهم بالرعاية، وتنمية قدراتهم في مختلف الأنشطة، وتهيئة فرص الإعداد أمامهم وتوجيههم للقيام بأدوارهم في تحقيق أهداف رعاية الشباب.

7 ـ إشراك الشباب في التخطيط لمشروعات وبرامج نشاطه تحقيقاً لمبدأ الديموقراطية، حتى تكون الخطط والبرامج والمشروعات نابعة من احتياجات الشباب ومحققة لآماله وتطلعاته، وحتى ينطلق في ممارسته لدوره وتحمّل مسؤولياته والاعتماد على نفسه بفاعلية.

8 ـ تنظيم طاقات الشباب وقدراتهم الخلاّقة وتوجيهها للمساهمة الإيجابية الفاعلة في خدمة المجتمع وزيادة الإنتاج، ورفع مستوى الخدمات في إطار خطة التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

الحاجات الأساسية للشباب[9]:

لعله من المفيد عند تخطيط برامج رعاية الشباب أن نتعرّف الحاجات الأساسية ومتطلبات النمو الجسمي والنفسي والاجتماعي، نظراً لأن التخطيط لرعاية الشباب يستوجب وضع هذه الحاجات في الحسبان للعمل على تلبيتها أو التعامل معها وفق الأصول النفسية والتربوية. ومن هذه الحاجات ما يلي:

1 ـ حاجات جسمية:

نظراً للنمو السريع الذي تتميّز به مرحلة الشباب وخاصة في بدايتها فإن الشباب يحتاج إلى بناء جسمه والتمتع بحالة صحية جيدة وهو ما يتطلب تغذية مناسبة.

كما تبدو الحاجة إلى استيعاب وتقبّل تلك التغيرات الجسمية والتكيف معها. كما تكون الحاجة ماسة في بداية مرحلة الشباب لممارسة أنشطة لا تتطلب مجهوداً عضلياً كبيراً، لسرعة ظهور التعب، كما ينبغي أن تكون الأنشطة مناسبة للتوافق العضلي في بداية المرحلة، وتبدو بعد ذلك الحاجة لممارسة أنشطة تتوافق مع قوة البنية بعد استقرارها.

ويقابل نشاط الغدد الجنسية الحاجة الى إشباع الدافع الجنسي، وهذا يتطلب اتخاذ التدابير التربوية المناسبة لمواجهة متطلبات هذه المرحلة بما يتفق وأهداف التربية الإسلامية.

2 ـ حاجات انفعالية:

يترتب على النمو الانفعالي حاجات انفعالية منها:

أ ـ الحاجة إلى تحقيق الاتزان الانفعالي والتكيف النفسي السليم من خلال تكوين اتجاهات صحية مع المجتمع.

ب ـ الحاجة إلى تنمية الشعور بالذات لتحقيق الرضا عن النفس، وعدم الشعور بالنقص وما يرتبط به من مشاعر الإحباط، وتظهر أيضاً بوضوح الحاجة إلى

---

(9) ينظر: أحمد زكي صالح، علم النفس التربوي، دار النهضة المصرية ـ القاهرة. ص338 ـ 339.

الإشباع العاطفي من بقية أفراد الأسرة والمحيطين مع ظهور الأنانية.

ج ـ الحاجة إلى ضبط النفس في مواجهة المثيرات، والحاجة إلى الاهتمام بأمور بعيدة عن الذات، والحاجة إلى فهم الذات على حقيقتها، إلى جانب الحاجة إلى تكوين فلسفة خاصة للحياة، مع تأكد الحاجة إلى الاستقلال العاطفي بدون أنانية.

د ـ الحاجة إلى الانتماء الديني والروحي وتمثل القِيَم الدينية والمُثُل العليا؛ حيث يجد الشباب فيها خلاصاً من الأزمات النفسية التي تعتريه وكبحاً لجماح بعض الحاجات التي يتعذّر إشباعها.

3 ـ حاجات عقلية:

وتتمثّل في الحاجة إلى تنمية الإدراك والانتباه وممارسة التخيّل والتفكير الصحيح، ولعل هذا يتم ويتأكد عن طريق الاطلاع وممارسة الهوايات الشخصية، واستثمار المهارات المختلفة، والكشف عن المهارات الكامنة وتوجيهها.

4 ـ حاجات اجتماعية:

يمكن حصر الحاجات الاجتماعية الأساسية في الآتي:

أ ـ حاجة الشباب إلى تكوين علاقات اجتماعية مع أفراد المجتمع وجماعاته ومنظماته المختلفة بما يكفل له مكانة اجتماعية مناسبة.

ب ـ التصدي لمسؤوليات الحياة الأسرية، بأن يأخذ الشباب دوره زوجاً ورب أسرة، والأدوار الاجتماعية الأخرى.

ج ـ الحاجة إلى الاضطلاع بأدوار رسمية في المجتمع وتحمّل أعباء ومسؤوليات في الحياة والعمل، تتيح له استخدام استعداداته ومواهبه وقدراته الخاصة بما يعطيه وضعه في المجتمع ويمكنه من تقديم إسهامات للآخرين.

تنحصر الرعاية المتكاملة للشباب المسلم في المجتمع الإسلامي فيما يلي:

1 ـ توفير الرعاية الجسمية والصحية للشباب؛ لأن سلامة جسم الإنسان من الأمور الهامة في تكوين شخصيته واستقامتها، فالعقل السليم في الجسم السليم. وعموماً فإن الرعاية الجسمية والصحية يمكن أن يتضح المقصود منها من خلال تعريف الصحة الذي قدمته هيئة الصحة العالمية على أنها: (الحالة التي يكون عليها الإنسان إذا كانت أحواله البدنية والعقلية والاجتماعية في تمام الكمال والسلامة، وليست فقط خلوه من الأمراض والعلل والعاهات)(10).

2 ـ توفير الرعاية العقلية للشباب التي تعد من الأمور المهمة في هذه المرحلة؛ لأن العقل في حاجة ماسّة للرعاية والحماية والتوجيه لما فيه خير الفرد والمجتمع. فاستخدام العقل له جوانب سلبية وجوانب إيجابية. وإذا استطعنا تربية الإنسان القادر على استخدام قدراته العقلية على النحو السليم ضمنا عدم وقوعه في الانحراف، وإلاً كانت العواقب وخيمة على الفرد وعلى المجتمع. ويمكن تعريف الرعاية العقلية للشباب بأنها: (مجموعة من الخدمات والجهود التي تبذلها المؤسسات التربوية والتعليمية، ومؤسسات وأجهزة الرعاية والتوجيه والإعلام في المجتمع، للعمل على كشف وتنمية استعدادتهم ومواهبهم وقدراتهم وميولهم العقلية وتنمية معارفهم ومهاراتهم العقلية، والمعرفية، وتنمية العادات والاتجاهات ذات الارتباط بالروح العلمية وحب المعرفة؛ حتى يكونوا بكل ذلك مستعدين للقيام بدورهم كاملاً وبفاعلية في تقديم ورفع مستوى حياتهم وحياة مجتمعهم)(11) وتعريف التربية العقلية في الإسلام بأنها التي تعمل على الوصول بالطاقات العقلية إلى النضج الفكري في طريق بناء الشخصية

---

(10) يحيى حامد هندام، محمّد الشبراوي علي، سياسات الصحة المدرسية، دار النهضة العربية ـ القاهرة 1964م. ص9.

(11) عبد الحميد عبد المحسن عبد الحميد، منهاج رعاية الشباب في الإسلام ـ بحث منشور بالمجلة العربية الاجتماعية بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ـ القاهرة أغسطس 1982م. ص21.

الإسلامية العابدة لله وحده سبحانه وتعالى[12].

وبذلك تكون التربية العقلية في الإسلام هي ذلك النشاط العقلي أو الذهني المنظم الذي يعتمد في أصوله ومرتكزاته على تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ثم العلوم النافعة والضرورية، حيث يستفيد العقل من تلك التعاليم الإسلامية السمحة، وهذه العلوم النافعة وما تتضمنه من خبرات، ويحول هذه الخبرات إلى سلوك في التفكير، من أجل الوصول إلى معرفة الله خالق هذا الكون ومبدعه، والتوجه إليه بالعبادة وحده، والتركيز على التطبيقات العلمية للسلوك من أجل استغلال الطاقات التي سخّرها الله للإنسان لاستعمالها في إعمار الأرض وإصلاحها، وترقية الحياة فيها بالعمل وتحقيق التنمية، كما تشتمل التربية العقلية في الإسلام على الطرق التي ينبغي اتباعها، فيما يختص بالمحافظة على العقل وتحصينه ضد الأفكار الفاسدة، والأمراض المدمرة والعادات الضارة؛ وذلك بهدف الوصول بالعقل البشري إلى الكمال المرجو، وبالشخصية الإسلامية إلى النضج والوعي المطلوب. وقد ذكر محمّد عطا مدني في هذا الشأن ثلاثة جوانب هامة هي[13]:

1 ـ الانتباه إلى الأفكار الضارة لعقول النشء والشباب، التي يروجها أعداء الإسلام مثل الدعوات الإلحادية والتيارات الضارة بالعقيدة، والعمل على محاربتها عن طريق التوعية المستمرة للمحافظة على العقل المسلم، وبالتالي المحافظة على عقيدة المسلم.

2 ـ المحافظة على العقل من الأمراض التي تصيبه وتؤثّر في كفاءته في العمل.

3 ـ الابتعاد عن كل ما يؤثر في العقل من عادات ضارة مثل شرب الخمور وغيرها من المسكرات وتعاطي المخدرات وما شابهها، التي حرّمها الإسلام لتأثيرها السلبي في العقل.

---

(12) علي خليل أبو العينين ـ فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم ـ مكتبة التربية الإسلامية ـ الكتاب الثاني ـ الطبعة الأولى ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة، 1980م، ص80.

(13) محمّد عطا مدني: التربية العقلية في الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة ـ جامعة أم درمان الإسلامية، السودان ـ 1988م، ص78 ـ 79.

الرعاية الروحية للشباب:

إن التربية الروحية السليمة هي (التنشئة المتكاملة للجانب الروحي عند الإنسان على مبادىء الدين الحنيف، وذلك بتأصيل مفاهيم الإسلام التربوية الروحية وترسيخ دعائمها في النفوس، لكي يلتزم بها التزاماً أكيداً في مراحل حياته)[14].

وذهب صاحب كتاب: أُسس التربية الإسلامية في السنة النبوية إلى أن مفهوم التربية الروحية في الإسلام هو: (ترسيخ القوى الروحية لدى الناشئين، وغرس الإيمان في نفوسهم إشباعاً لنزعتهم الفطرية للتدين، وتهذيب غرائزهم، والسمو بنزعاتهم، وتوجيه سلوكهم على أساس القِيَم الروحية والمبادىء والمُثُل الأخلاقية التي تستمد من الإيمان الصحيح بالله عزَّ وجلَّ وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه)[15].

إن التربية الروحية السليمة هي التي ترسم المعيار الصحيح لتنمية مختلف جوانب شخصية الشباب تنمية شمولية، فهي مصدر هداية العقل بالإيمان بالله عزّ وجل وتوحيده، وصفاء النفس بسكينتها وطمأنينتها، وتزكية الأخلاق بالتحلي بالفضائل والقِيَم والمُثُل العليا، وطهارة الأبدان باستعمال أعضائها وجوارحها في حقّها، وصونها من المعاصي والفواحش، وتسخيرها للعبادة وأعمال الخير النافعة للفرد والجماعة، وحسن العلاقة الاجتماعية مع الآخرين بالتكامل والتآزر والتعاون على البر والتقوى.

والتربية الروحية تقي الإنسان من الأمراض التي يؤدي إليها ترك هذا الجانب من الحياة عند الإنسان، وهذه الأمراض يمكن تقسيمها إلى قسمين[16]:

---

(14) أنور الجندي، التربية وبناء الأجيال، الطبعة الأولى ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت 1375هـ، ص153.

(15) عبد الحميد الصيد الزنتاني: أُسس التربية الإسلامية في السنة النبوية ـ الدار العربية للكتاب، ليبيا 1984م، ص 326 ـ 327.

(16) مقداد يالجن ـ يوسف القرضاوي: علم النفس التربوي في الإسلام، دار المريخ ـ الرياض 1401هـ، ص336.

1 ـ أمراض مباشرة تصيب الوجدان النفسي، فيشعر الإِنسان بالقلق والاضطراب والحيرة والضيق والكآبة، كما يشعر بالضعف أمام عوارض الحياة وأمور أخرى غيرها، يلجأ الإِنسان بسببها إِلى التخلص من الحياة.

2 ـ أمراض أخرى جسمية ورذائل أخلاقية تؤدي إِلى ارتكاب الجرائم وإِشاعة الفوضى في المجتمع.

لذلك كانت التربية الروحية خير وقاية من هذه الأمراض الحسيّة والمعنوية، ونرى ذلك واضحاً في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ﴾[17].

وقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ۝ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾[18]. ويمكن القول بأن الرعاية الروحية للشباب يمكن أن تتحقق من خلال ثلاثة أنواع من الخدمات[19]:

1 ـ خدمات وقائية ترمي إِلى حماية الشباب من أسباب الكفر والإِلحاد والانحراف العقائدي والشك الديني والانحلال الخلقي.

2 ـ خدمات إنشائية ترمي إِلى صقل عقول الشباب، وتكوين وعيهم الديني السليم، وبناء معارفهم وعاداتهم وقِيَمهم الدينية والخلقية بشكل سليم.

3 ـ خدمات علاجية تهدف إِلى مساعدة الشباب الذين وقعوا بالفعل في حبائل الشك الديني والانحراف العقائدي والتحلل الخلقي على إصلاح أحوالهم والرجوع إِلى جادة الحق والخير والصواب.

التربية النفسية:

التربية النفسية هي تربية الطفل منذ أن يعقل على الجرأة والصراحة

---

(17) سورة يونس، الآية: 57.

(18) سورة طه، الآية: 123 ـ 124.

(19) محمّد عزمي صالح، التأصيل الإسلامي لرعاية الشباب، الطبعة الأولى 1985م، دار الصحوة للنشر، القاهرة ص74 ـ 75.

والشجاعة، والشعور بالكمال، وحب الخير للآخرين، والانضباط عند الغضب، والتحلي بكل الفضائل النفسية والخلقية[20].

والهدف من هذه التربية تكوين شخصية الطفل وتكاملها واتزانها، حتى يستطيع حينما يكبر أن يقوم بالواجبات المكلّف بها على أحسن وجه. ومن واجب الآباء أن يغرسوا في أطفالهم منذ نعومة أظفارهم أصول الصحة النفسية التي تؤهلهم لأن يكونوا أفراداً من ذوي العقول الناضجة والتفكير السليم، والتصرّف المتزن، والإرادة القوية، التي تعمل على تحرير الإنسان من كل العوامل التي تغض من كرامته وقدره وتقلل من شأنه وكيانه، والتي تجعله ينظر إلى الحياة نظرة كراهية وتشاؤم.

ويرى الدكتور مصطفى فهمي[21] أن علم الصحة النفسية هو: (علم التكيف أو التوافق النفسي الذي يهدف إلى تماسك الشخصية ووحدتها، وتقبل الفرد لذاته، وتقبل الآخرين له، بحيث يترتب على هذا كله شعوره بالسعادة والراحة النفسية) والتكيف في علم النفس هو تلك العملية الديناميكية المستمرة التي يهدف بها الشخص إلى أن يغير سلوكه، ليحدث علاقة أكثر توافقاً بينه وبين البيئة. أي أن التكيف هو محاولة الفرد إحداث نوع من التواؤم والتوازن بينه وبين بيئته المادية أو الاجتماعية[22]. ولهذه البيئة ثلاثة أوجه:

1 ـ البيئة الطبيعية وهي العالم الخارجي، وكل ما يحيط بالفرد من أشياء حيوية، كالمسكن والملبس والطعام... إلخ.

2 ـ البيئة الاجتماعية والثقافية وهي المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان بأفراده وعاداته وقوانينه التي تنظم علاقة الأفراد بعضهم ببعض.

---

(20) عبد الكريم عكاش، الإتمام في مختصر تربية الأولاد في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المحبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق 1994م، ص97.

(21) مصطفى فهمي: الصحة النفسية في الأسرة والمدرسة والمجتمع، دار الثقافة بالقاهرة عام 1963م، ص7.

(22) أحمد عزت راجح: أصول علم النفس، الطبعة التاسعة، المكتب المصري الحديث بالإسكندرية، د. ت ص30.

3 ـ النفس التي يجب على الفرد أن يكون قادراً على التعامل معها، وأن يتعلّم كيف يتحكم فيها ويسوسها، ويتحكم في مطالبها إذا ما كانت هذه المطالب غير منطقية.

ويجب النظر إلى التوافق النفسي نظرة متكاملة من حيث:

أ ـ تحقيق التوافق الشخصي من خلال الرضا عن النفس وإشباع الدوافع والحاجات والتوافق لمطالب النمو في مراحله المتتابعة.

ب ـ تحقيق التوافق التربوي وذلك بمساعدة الفرد لتحقيق النجاح الدراسي.

ج ـ تحقيق التوافق المهني بالاختيار المناسب للمهنة، والكفاءة والنجاح في القيام بمسؤولياتها.

د ـ تحقيق التوافق الاجتماعي ويتضمن السعادة مع الآخرين، ومسايرة المجتمع ومعاييره وقواعده، وكذلك التوافق الأسري والزواجي. وقد ورد ذكر النفس في القرآن الكريم في عدة مناسبات نذكر منها قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[23] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾[24] وقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[25] وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[26].

ويمكن تعريف الشخص الذي يتمتع بصحة نفسية سليمة بأنه الذي:

1 ـ يتقبل ذاته ويقدّرها بواقعية واتزان، ويشعر بكفاءته، ويتعرّف نواحي قصوره، ويبذل جهده للتغلب عليها أو يحسنها.

2 ـ يقوّم ذاته بواقعية، ويحدد لنفسه أهدافاً واقعية في إطار استعداداته وقدراته.

3 ـ يتقبّل المسؤولية لإدارة شؤون حياته واتخاذ قراراته.

---

(23) سورة الشمس، الآية: 7 ـ 8.

(24) سورة الفجر، الآية: 27.

(25) سورة الذاريات، الآية: 21.

(26) سورة الأعراف، الآية: 189.

4 ـ يتصف بالمرونة والاتزان والثبات في اتجاهاته وأهدافه ومثله.

5 ـ يستطيع أن يصبر للضغط وأن يتحمل بعض القلق، ويتغلّب على تأثير الإحباط والأزمات النفسية.

6 ـ يستطيع أن يتعامل مع الآخرين وأن يضع مصلحة المجتمع فوق كل اهتمام.

7 ـ ينشد الاستقلال في التفكير والفعل واتخاذ القرار وإدارة شؤون حياته وأن يتحرر من الجمود والأنانية.

8 ـ يحاول حل مشكلاته بدلاً من الهروب منها أَو الالتجاء إِلى الحيل الدفاعية[27].

وحيث إن رسالة التربية هي الأفراد الإِنسانيون، فإن التربية الإسلامية تعمل على تكوين أفراد إنسانيين أسوياء واثقين بالله وبأنفسهم لا يخافون إِلاَّ الله، وبالتالي يتحقق لهم النضج الانفعالي، والاتزان العاطفي والنفسي، وهذا يساعد على تنمية قِيَم تحمل المسؤولية، وتربية الإرادة والمبادأة والاستقلالية، إذ إن النفس الإنسانية مسؤولة أمام الله مسؤولية كاملة[28].

ويعدُّ مستوى الصحة النفسية من الجوانب المهمة في الشخصية الإنسانية، ومن أكثرها تأثيراً في سلوكها وعلاقاتها في محيطها ومجتمعها، وينتج عن اضطراب الصحة النفسية انعكاسات على كل أفعال الشخص ونشاطه وعلاقاته مع الآخرين، وبذلك يعجز عن تحقيق التوافق الاجتماعي والإنجاز الشخصي الناجح الفعال[29].

وحتى يتحقق للإنسان التوافق النفسي، ويكون للتربية والتعليم دور وظيفي في حياة الفرد، وأصبحت التربية الحديثة تنظر إِلى الطفل نظرة تكاملية، فبدلاً

---

(27) حامد عبد السّلام هارون ـ الصحة النفسية والعلاج النفسي ـ القاهرة، عالم الكتب 1974م، ص31.

(28) سيد عبد الحميد موسى، ونفس وما سواها، سلسلة دراسات نفسية إسلامية، الطبعة الأولى/ 1992م، ص92 ـ 93.

(29) نفس المرجع السابق ـ ص202 ـ 204.

من تلقينه كماً هائلاً من المعلومات والمعارف، أصبحت تهتم بتكون الاتجاهات والميول، وتنمية القدرات والاستعدادات لدى الطالب، بحيث تنمو الأجيال نمواً نفسياً وعاطفياً صحيحاً، في اتجاه الاستقامة التي تضمن عدم الوقوع في الانحراف.

التوصيات

إن دور الشباب المسلم الذي يسير وفق تعاليم الإسلام، دور عظيم في إحياء النفوس وإصلاحها، وتوجيه المجتمع والمحافظة على سلامته وأمنه، لا ينكره إلاَّ أعداء الإسلام، الذين يدركون مكانته وسموه في استجلاب من يرغب منصفاً في طريق العدالة، والأخلاق الكريمة والاستقامة والتوازن في البيئة، والأمن والاستقرار في المجتمع. وإن من أهم التوصيات التي نخرج بها من هذا البحث في مجال رعاية الشباب المسلم ما يلي:

1 ـ ضرورة العناية بالشباب منذ نعومة أظفارهم، وذلك بتربيتهم التربية الإسلامية الصحيحة الخالية من الشوائب الفكرية، والاهتمام بالمناهج التعليمية في كل المراحل التعليمية، وعدم الركون إلى المناهج المستوردة.

2 ـ الاهتمام بالتكامل والشمول في برامج رعاية الشباب في أبعادها الجسمية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية والروحية بشكل متوازن، حتى نضمن بناء شخصية الشباب بناء متكاملاً.

3 ـ الحرص على إيجاد القدوة الحسنة في الأسرة والمدرسة من قبل أولياء الأمور والمربين، وكذلك في النادي والشارع وفي أسلوب التعامل.

4 ـ عقد لقاءات مستمرة مع الشباب، يلتقي فيها ولاة الأمر والعلماء والمسؤولون عن التربية في البلاد العربية والإسلامية بالشباب، تطرح فيها الآراء والأفكار، وتدرس فيها مشكلات الشباب المسلم في عالمه المعاصر دراسة متأنية، وتعالج فيها القضايا والمسائل بشكل علمي تربوي إسلامي. وبذلك نضمن توجيههم ورعايتهم والحيلولة بينهم وبين السلوك المنحرف؛ لأنهم مثل النبتة إذا أحسن الزراع رعايتها نمت وأثمرت، وإذا أهملت تعثر نموها وفقد الثمر منها مستقبلاً.

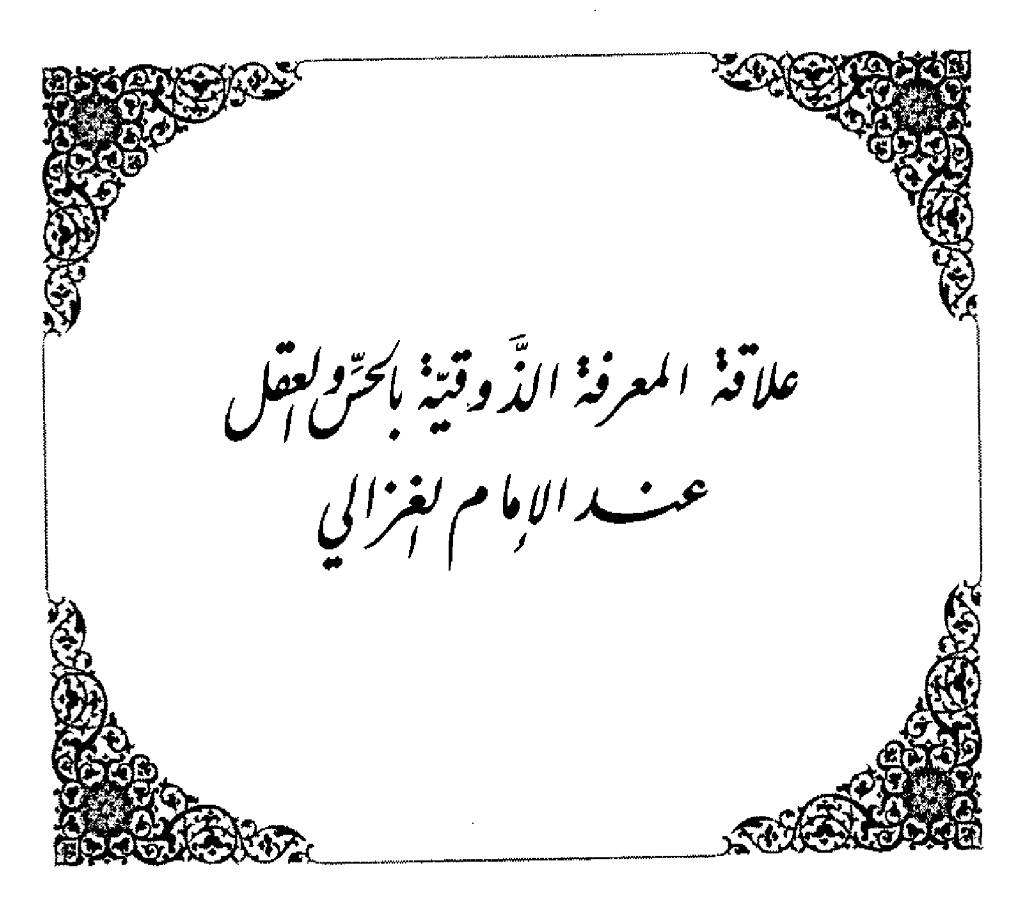
5 ـ الاهتمام بشغل أوقات الفراغ ووضع البرامج العلمية التربوية المنظمة، يتولى الإشراف عليها متخصصون في التربية وعلم النفس والتربية الإسلامية، تكون مهمتهم توجيه الشباب وإرشادهم وتهيئة البيئة السليمة لنموهم، حتى نضمن حمايتهم من الوقوع في الانحراف الخلقي والاجتماعي وغيره.

6 ـ تأكيد أهمية دور الإعلام في مجال رعاية الشباب، إذ لا شك أن من أهم ما يجب العناية به في هذا العصر، استخدام وسائل الإعلام المختلفة من صحافة وإذاعة مسموعة ومرئية والأطباق الفضائية في عملية التربية وتوجيه الشباب. إذ إن البرامج التي تبثها في ديار العرب والمسلمين أكثر خطراً على أخلاق الشباب، والقِيَم، وتماسك المجتمعات، من الكتاب التقليدي والمحاضرة المحدودة، والصورة الساكنة. ووسائل الاتصال الجماهيري، هذه تدخل كل بيت، ويمكن استخدامها في كل مدرسة وناد، وهي سلاح ذو حدين، فإذا استغلت في الخير والبناء كانت فاعلة، وإذا استخدمت في الشر والإفساد كانت هدّامة.

7 ـ القيام بالدراسات العلمية والتحليلية لمشكلات الشباب، لتعرفها وتعرّف أسبابها ومحاولة علاجها في ضوء التربية الإسلامية الحقة.

8 ـ ضرورة التنسيق والتكامل بين وسائط التربية المختلفة؛ الأسرة والمدرسة والمسجد ووسائل الإعلام، وذلك لتحديد مسارات التعليم والتثقيف والتوعية في برامج رعاية الشباب.

9 ـ التأكيد على أهمية أن تكون المناهج التعليمية في مختلف المراحل الدراسية، وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية، قائمة على منطلقات إسلامية، ثم لا بأس بعد ذلك أن يطلع الطالب على النظريات المعاصرة لعلماء الغرب أو الشرق، فتكتمل لديه الصورة، ويكون بذلك أصيلاً في علمه معاصراً في اطلاعه.



علاقة المعرفة الذَّوقيّة بالحسّ والعقل عند الإمام الغزالي

الدكتور: محمد الحاج الكمالي
جامعة صنعاء - كلّية الآداب

مقدمة البحث

الحمد لله كما ينبغي لجلاله، وأشهد أن لا إله إلاَّ الله القائل: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1] وأشهد أن سيدنا محمّداً عبد اللّه ورسوله الموصوف من عند الله بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2].

أما بعد فإن الحديث عن الإمام الغزالي على الرغم مما قد كتب عنه يعد واسعاً لم تغلق حلقاته بعد، لماذا؟ لأن الباحث، حينما يفكر في دراسة جزئية

(1) سورة طه، آية: 111.

(2) سورة القلم، آية: 4.

تتعلق بالإمام الغزالي يراها في بداية الأمر سهلة وقريبة المنال، لكنه بعد أن يتوغل في أعماق الثروة الثقافية الهائلة للإمام الغزالي يرى نفسه أمام بحر خضم لا يستطيع العبور فيه ليصل إلى بر الأمان.

والدليل على هذا يأتي من ناحيتين:

أولاهما : تعدد المنهج عند الإمام الغزالي، وقد حدث هذا نتيجة للتراكم المعرفي والإسهاب في التأليف إلى حد أن بعض النقّاد يحكم على الإمام الغزالي باضطراب المنهج.

وثانيها : اختلاف الناس حول هذه الشخصية بين مؤيد متعصب ومعارض كذلك. ونادراً ما يجد المرء كاتباً محايداً أنصف الإمام الغزالي سلباً وإيجاباً. وعلى هذا الأساس يجد الباحث ثغرات كثيرة، وموضوعات متعددة محتاجة لوقفة تأملية لا لغرض تأييد أو نقد الإمام الغزالي، وإنما الغرض إيضاح جزئية محددة رأى الباحث أنها محتاجة إلى دراسة، نظراً لاختلاف الباحثين حولها وهي (علاقة المعرفة الذوقية بالحس والعقل عند الإمام الغزالي) لأن الدراسة حول هذا الموضوع أخذت جانبين لدى الباحثين الجانب الأول: الدراسة الصوفية، وهؤلاء يقصرون مذهب المعرفة عند الغزالي على المرحلة الثالثة من حياته وهي مرحلة المعرفة اليقينية.

والجانب الثاني يتحدث عن المعرفة الحسية والعقلية ليثبت أن الإمام الغزالي نفاهما وتبرأ منهما وأخذ بالمعرفة الذوقية. لكننا من خلال دراستنا لم نجد من أفرد للدراسة المقارنة بين المعرفة الحسية والعقلية والذوقية، وأنها قواعد أو أسس لا يمكن للمعرفة أن تستقيم أو تصل إلى اليقين إلاّ بوجودها ثلاثتها، وكان بحثي هذا تحديداً هو الربط أو العلاقة بين هذه القواعد الثلاث وهذه هي مشكلة البحث.

حدود البحث:

يمكن تحديد طبيعة المشكلة على النحو الآتي:

1 ـ يرى بعض الباحثين أن الإمام الغزالي اقتصرت معرفته على الجانب الذوقي، وأن المعرفة الحسية والعقلية لا مكان لهما عنده ونحن نحاول إثبات العلاقة بين هذه الأركان الثلاثة.

2 ـ سوف يقتصر البحث على إبراز العلاقة بين المعرفة الحسية والعقلية والذوقية عند الإمام الغزالي.

أهمية البحث:

تبرز أهمية الموضوع عندما نجمع شتاته ونخرجه للقارىء دراسة نافعة في مجال المعرفة، وهو أيضاً محاولة لمساهمة التطور العلمي القائم على المنهجية الجديدة، كما أنه يبرز نظرية المعرفة الشاملة عند الإمام الغزالي من خلال مصادرها الثلاثة: الحس والعقل والذوق.

سبب اختيار الموضوع:

وقد كان لاختيار الموضوع أسباب عدة أهمّها:

1 ـ إنه بعد الرجوع إلى أصول مؤلّفات الإمام الغزالي اتضح أنه تميز بوضع نظرية للمعرفة، جمع فيها الحس والعقل والذوق، فأخرج نفسه من قفص الاتهام، فلا هو مثالي بحت، ولا هو مادي بحت، وإنما جمع بين المثالية والمادية.

2 ـ ذكر المستشرق «نيكلسون» أن الإمام الغزالي لم يكن من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق؛ لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود.

3 ـ إن بعض الباحثين مزج بين نظرية المعرفة وبين القواعد المنهجية كما حدث هذا في كتاب منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي للباحث فكتور سعيد باسيل، لذلك ركّز هذا البحث على إظهار المعرفة وتحديدها دون مزجها بالمنهج.

4 ـ ومن الأسباب التي دفعت الباحث كلمة قالها الدكتور عبد الحليم محمود في الغزالي رداً على المستشرق نيكلسون قال: إن الإمام الغزالي كونه

استكمل شطري الطريق أكمل وآصل في الميدان الفلسفي من ابن سينا ومن أرسطو اللَّذيْنِ لم يقطعا إلاَّ نصف الطريق، لذلك أحببت أن أعرف أغوار الغزالي في المعرفة التي استحقت منه هذا الجهد الكبير.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج المقارن مستعيناً بالمنهج الوصفي والتحليلي لإبراز علاقة القواعد المعرفية الثلاث الحس والعقل والذوق.

موضوعات البحث:

وقد اشتمل على ثلاثة مباحث جاءت على النحو الآتي:

المبحث الأول: كان الحديث فيه عن المعرفة الحسية عند الإمام الغزالي وما هي أقسامها؟ وكيف اعتمد على هذه المعرفة الحسية؟

المبحث الثاني: كان الحديث فيه عن المعرفة العقلية وبيان مكانة العقل في فلسفة الغزالي.

المبحث الثالث: كان الحديث فيه عن المعرفة الذوقية عند الإمام الغزالي، وأوضح البحث كيف وصل الغزالي إلى المعرفة الذوقية وما هو العلم اللدني، وما وظيفة القلب في هذه المعارف كلها، ثم الحديث عن الكشف والإلهام؟!

وأخيراً يحدو بالباحث الأمل أن يكون قد وفق لبيان هذا الجانب المعرفي عند الإمام الغزالي، تاركاً للباحثين كثيراً من الموضوعات التي تستحق الاهتمام، وإظهارها من خلال البحث العلمي الصحيح والله المستعان.

المبحث الأول: المعرفة الحسية عند الغزالي:

عندما أراد الغزالي الحديث عن مشكلة المعرفة، بدأ بذكر وسائلها، فذكر الحس الظاهر ومصادره الحواس الخمس التي هي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس. ثم بعد ذلك ذكر مصادر الحس الباطنية وهي الحس

المشترك وخزانته الخيال، ثم الوهم، وخزانته الذاكرة أَو الحافظة، وأخيراً المتخيلة[3].

وبيان هذا على النحو الآتي:

أولاً: الحواس الظاهرة:

يبدأ الغزالي في بيان الحواس وأعمالها بخلق هذه الحواس، ويرى أن الإنسان أول ولادته يكون ساذجاً لا يعرف شيئاً من العالم المحيط به، إلى أن يخلق الله له أول حاسة وهي حاسة اللمس، فيدرك بها بعض الأشياء الموجودة في هذا العالم، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والليونة والخشونة وغير ذلك، إلاَّ أنه لا يدرك بها الألوان والأصوات، لأن لها حواس أخرى، ثم بعد اللمس يخلق الله له حاسة البصر التي يدرك بها الألوان والأشكال، والسمع يوجد بعد ذلك لمعرفة الأصوات والنغمات، أمّا حاسة الذوق التي توجد بعد حاسة السمع فيميز بها الإنسان بين الحلو والمر والحامض والمالح وغير ذلك[4].

وهذا التقسيم الذي وضعه الإمام الغزالي كان المقصود من ورائه الوصول إلى المعرفة الحقيقية، إذ يرى أن معطيات الحس والتجربة والمتواترات يمكنها أن تتحوّل وتصبح معارف ضرورية ومقدمات صالحة للاستعمال في البراهين[5].

لكنه في رحلة الشك التي قطعها أخذ موقفاً سلبياً من المعرفة الحسية واتجه صوب البحث عن العلم اليقيني، فطرح على نفسه سؤالاً، ما هو العلم اليقيني؟ وألزم نفسه إجابة كان تطبيقها صعباً عليه حيث قال: «العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون

(3) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، مطبعة مصطفى الحلبي، جمهورية مصر 1939م جـ3 وانظر معارج القدس ص40 مكتبة الجندي، القاهرة.

(4) الغزالي إحياء علوم الدين جـ 4، ص107.

(5) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين من القصور العوالي جـ4، ص50، 51.

مقاريناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه من يقلب الحجر ذهباً أو العصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً أو إنكاراً[6].

فإذا كان العلم اليقيني هذه صفاته فهل المعرفة الآتية من قبل الحواس تأخذ هذه الصفات اليقينية؟ يظهر من خلال الدراسة أن الغزالي قبل إصابته بمرض الشك كانت الحواس عنده ضرورية، ولذلك جعلها كالمتواترات، وهذه مرتبة يقينية وضرورية، لكنه أثناء شكه رأى أن المعرفة الحسية لا تنطبق عليها صفات اليقين، لأن أقوى مصدر للمعرفة الحسية هي حاسة البصر، وقد تخلى عنها، ولم يتخذها طريقاً معصوماً للمعرفة، بدليل قوله (أننا ننظر إلى الظل فنراه ساكناً واقفاً غير متحرك ونحكم بنفي الحركة، وكذلك ننظر إلى الكوكب فنراه صغيراً في مقدار دينار، وتجيء التجربة والمشاهدة فنجد الظل بعد ساعة قد تحرك تدريجياً، ثم تجيء الأدلة الهندسية فتثبت أن الكوكب أكبر من الأرض بمقادير)[7]، ولذلك استبعد الإمام الغزالي المعارف الحسية عن نطاق العلم اليقيني، لكنه في الواقع لم ينكر المعرفة الحسية بوصفها أو وسيلة إلى المعرفة العقلية، وجعلها في نطاق المعرفة الظنية، بخلاف أفلاطون الذي جعل المعرفة الظنية أعلى من المعرفة الحسية لأنها في المرتبة الثانية بعد الحس[8].

فإذا عدنا إلى تقسيمات الغزالي للمعرفة الحسية كما سبقت الإشارة إليها فإنه يقسمها إلى ظاهر وباطن، الحواس الظاهرة هي الحواس الخمس والإحساس الظاهر يحدث نتيجة تأثير المحسوس الخارجي على الحس، إذن هناك ترابط بين أدوات الحس والإدراك الحسي عند الإمام الغزالي علماً أن الإدراك الحسي هو في المرتبة الثانية بعد اتصال الحاس بمحسوسه.

وقد سبقه بيقينية الحس العلامة «ابن حزم» حيث يرى أن شهادة الحس متيقنة كبدهيات العقل، وهذا واضح من تقسيمه للمعرفة إلى ضرورية ونظرية،

---

(6) الغزالي، المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي، القاهرة ص64.

(7) نفس المصدر ص90.

(8) محمّد الكمال (دكتور) محاضرات في الفلسفة الإسلامية ونظرية المعرفة في ثوب جديد، الجمهورية اليمنية 1993م، مكتبة الفاو ص125.

حيث جعل من الضرورية المعرفة الفطرية والمعرفة الحسية، ثم يعرف ابن حزم بأنّها المعرفة التي تؤدي إلى اليقين بتوسط العقل[9] وهذا ما قاله الغزالي إذ يرى المعرفة الحسية مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية ويسمي الإمام الغزالي أفعال الحواس بالجوارح، ويسند جميع أعمال العبادات وغيرها إليها[10]. وهذا دليل على تقديم الإمام الغزالي لأعمال الحواس وأنها أساس المعارف، إذ المعارف تتحقق بفضل نشاط العقل البشري، فإن إبعاد نشاط الإنسان للجانب العملي القائم على الحس لا يقبله عقل ولا منطق، لأن فلسفة المعرفة في الأصل تقوم على قاعدتين هامتين:

إحداهما قيمة العلم، وثانيتهما قيمة العمل، وكلتاهما مرتبطتان بالحس والعقل، فالحس إذن ـ وإن كان خادعاً في بعض الأحيان كما يقول فلاسفة اليونان وديكارت ـ فهو الوسيلة الأولى لبداية المعرفة، لذلك كان أفلاطون صادقاً عندما عبّر عن الحس بأنه جرس تنبيه للأداة الحقيقية التي يتم بها الإدراك[11].

ويلاحظ هنا أن بعض الباحثين قد أشار إلى أن الحواس عند الغزالي مجردة عن الغاية أو الوظيفة ويرتبها على قاعدة البساطة والتركيب[12]، وهذا كلام بعيد، إذ كيف يورد الغزالي حديثاً عن الحواس وعملها ويجعلها مقدمة ضرورية للمعرفة العقلية، ثم يذكر الباحث أنه يورد الحواس مجردة عن الوظيفة فهذا حكم مطلق لا ينطبق على المعرفة عند الغزالي إلاّ في حالة الشك.

وعليه فإن الإمام الغزالي أقر إمكان المعرفة الحسية وجعلها من أوائل المصادر المعرفية، ثم حدد لكل حاسة عملها وعلاقتها بالحواس الأخرى وهذا ما يجعلنا نعتقد ـ يقيناً ـ أن الغزالي اعتمد على المعرفة الحسية قبل وبعد خروجه

---

(9) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل جـ1 ص5.

(10) الغزالي، إحياء علوم الدين جـ3 ص2.

(11) محمّد الكمال، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ونظرية المعرفة ص126.

(12) عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين، مكتبة وهبة ط2، جمهورية مصر العربية ص2، 1981 ص282.

من مرحلة الشك، وقد ذكر في كتابه «معارج القدس» حاجة العقل إلى الحواس ومدى أهميتها بالنسبة له، مبيناً أن العقل يستعين بالحواس في الأمور الآتية:

1 ـ انتزاع الكليات.

2 ـ تحصيل المقدمات التجريبية.

3 ـ إيقاع المناسبات بين الكليات بعضها ببعض بالسلب والإيجاب.

4 ـ الأخبار التي يقع بها التصديق لشدة التواتر[13].

ولا غرابة أن يذكر أهمية المعرفة الحسية والاستفادة منها، فإن هذا متفق مع تقسيمه للموجودات حيث جعلها مراتب خمس:

1 ـ الوجود الذاتي.

2 ـ الوجود الحسي وجعله في المرتبة الثانية لأهميته عنده.

3 ـ الوجود الخيالي.

4 ـ الوجود الشبهي.

5 ـ الوجود العقلي[14].

وهناك كلام كثير في مؤلفات الغزالي يدل على أهمية المعرفة الحسية، وليس هذا مكان الاستطراد فيها.

ثانياً: الحواس الباطنة:

لا شك أن الحواس الباطنية ضرورية عند أغلب الفلاسفة ومن يخوضون حول مذهب المعرفة، لأن صور المعاني الجزئية تتضح من خلال الإدراكات للوصول إلى المعاني الكلية، ولذلك نرى الغزالي يقسم المدركات على النحو الآتي:

«أما القوى المدركة من باطن فثلاثة أقسام:

ـ منها ما يدرك ولا يحفظ.

---

(13) الغزالي، معارج القدس ص111، 113.

(14) الغزالي، فيصل التفرقة من مجموع القصور العوالي، مكتبة الجندي، القاهرة ص129، 131، وانظر سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي ص127.

- ومنها ما يحفظ ولا يعقل.

- ومنها ما يدرك ويتصرف، ثم المدرك، إما أن يدرك الصورة أو المعنى، والحافظ، إما أن يحفظ الصورة أو المعنى، والمتصرف تارة يتصرف في الصورة وتارة في المعنى، والمدرك تارة يكون له إدراك أولي من غير واسطة، وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر». ومن هذا النص يمكن بيان الأمور الآتية:

أولاً: الحس المشترك وعمله:

والحس المشترك هو إحدى قوى الحس الباطن، وفي مقدمتها لأنه يستقبل الصور التي تتكون من اتصال الحاس بالمحسوس كصورة ذهنية ثم ينقلها إلى الحاسة الثانية وهي الواهمة (في رأي الإمام الغزالي)، والحس المشترك قوة مزدوجة يعمل واسطة بين الظاهر والباطن في رأي الفارابي. فما هو الحس المشترك وما عمله في رأي الغزالي؟ يرى الغزالي أن الحس المشترك يدرك صور الأشياء، لأن الحواس الخمس تقدم انطباعاً حسياً فقط، فالعين مثلاً قد ترى شكلاً مربعاً، ثم تلمس اليد فنجد أنه أملس بارد، فهذا الشكل الذي رأته العين يرتبط بالملامسة والبرودة، فتدرك أن هذا الشكل المربع طاولة، فالحس المشترك هنا يقتصر على المحسوسات البسيطة ويجمع بعضها إلى بعض، يقول الغزالي «كل ذلك ـ أي الحواس الظاهرة ـ لا يكفيك لو لم يخلق في مقدمة دماغك إدراك حي آخر يسمى حساً مشتركاً تنادى إليه هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه، ولولاه لطال الأمر عليك، فإنك إذا أكلت شيئاً أصفر مثلاً فوجدته مراً مخالفاً لك فتركته، فإذا رأيته مرة أخرى فلا تعرف أنه مر مضر ما لم تذقه ثانية لولا الحس المشترك، إذ العين تبصر الصفرة ولا تدرك المرارة، فكيف تمتنع عنه، والذوق يدرك المرارة ولا يدرك الصفرة، فلا بد من حاكم تجتمع عنده الصفرة والمرارة جميعاً، حتى إذا أردت الصفرة حكم بأنه مر فيمتنع عن تناوله ثانية[15].

(15) الغزالي، إحياء علوم الدين جـ4 ص107.

فالغزالي هنا يحدد مكان الحس المشترك ووظيفته، إذ مكانه في مقدمة الدماغ، وعمله جمع المحسوسات الجزئية، أو استقبال صور المحسوسات ثم يتم تصفيتها، فما كان منها صالحاً أرسله إلى الواهمة، وما كان غير صالح أهمله.

والإمام الغزالي في الواقع ليس بعيداً عما قاله «أرسطوطاليس» لأن ما قاله أرسطو قال به ابن سينا، والغزالي يتفق مع ابن سينا في كثير من الأشياء، ومنها تغير الحس المشترك، لأن الغزالي أثبت الحس المشترك بنفس الأدلة التي أثبت بها ابن سينا ذلك.

فالدليل الأول الذي يسوقه الغزالي هو قوله: «إنك إذا أخذت ناراً كالنقطة، وأخذت تحركها بسرعة حركة مستقيمة فإنّك تراه كأنه خط من نار، وإذا حركته حركة دائرية، تراه كأنه دائرة من النار، وهذا الخط، وتلك الدائرة من النار لا وجود لها في الخارج، وإنما توجد في حسّك فقط، فلو أن المدرك هو البصر فقط لما رأيت الخط المستقيم ولا الدائرة، بل كنت ترى النقطة كما هي»[16].

أما الدليل الثاني فهو الإحساس الباطن، فالحواس الخمس لا تدرك الأحوال الباطنة كشعور الإنسان بالجوع والعطش والفرح، ولا يمكن رد هذه الأحوال إلى العقل، لأن البهيمة تستطيع أن تدرك هذه الأحوال.

ويتفق الغزالي مع ابن سينا أيضاً في توصيفه لخواص الحس المشترك فقد ذكر الغزالي ثلاث صفات للحس المشترك هي نفس الصفات التي ذكرها ابن سينا وهي:

1 ـ استحضار المحسوسات في الحواس أولاً ثم إدراكها ثانياً.

2 ـ أنه يدرك الجزئي ولا يدرك الكلي.

3 ـ أن الحس المشترك يدرك الصورة والمعنى معاً.

---

(16) الغزالي، معارج القدس، ص52.

ثانياً: القوة الوهمية:

وهي التي تدرك المعاني غير المحسوسة والموجودة في المحسوسات الجزئية. وقد ضرب الغزالي مثالاً على ذلك بالشاة التي تدرك عداوة الذئب دون الاعتماد على أدوات المحسوسات[17]، وعلى ذلك فالواهمة عند الحيوان هي بمنزلة العقل عن الإنسان.

وفي «ميزان العمل» و«معارج القدس» يقول: «الوهم يدرك معاني غير محسوسة من المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة في الشاة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه»[18].

كما أن الغزالي يذكر في معارج القدس أن القوة الوهمية خزانة الحافظة والذاكرة وأنها تدرك المعنى[19].

ولقد اضطرب الغزالي في بيانه حول الواهمة والمتخيلة فتارة يشير إلى أن المخيلة أشرف من الواهمة وتارة يرى عكس ذلك، وهذا يخالف رأي الفلاسفة الذين يرون أن الواهمة أشرف من المخيلة، لأن عمل المخيلة حفظ صور المحسوسات المنتقلة من الحس المشترك بينما الواهمة هي التي تدرك المعاني الموجودة في صور المحسوسات الجزئية، وهذا ما يراه ابن سينا.

والغزالي هنا يخلط بين أن يجعل القوة الواهمة أداة مستقلة وبين أن يجعلها المفكرة، حيث يذكر في «معارج القدس» أن مكان هذه القوة هو التجويف الأوسط من الدماغ وهذه القوة توجد عند كل حيوان له حافظة، ويتميز الإنسان عن الحيوان في هذه القوة عندما يستعملها في الأمور العقلية عند ذلك تسمى المفكرة[20].

---

(17) فيصل بدير عون (دكتور)، نظرية المعرفة عند ابن سينا، مكتبة سعيد رأفت 1977 بدون تاريخ، ص304.

(18) نفس المصدر والصفحة.

(19) الغزالي، معراج السالكين جـ3 من القصور العوالي، مكتبة الجندي، جمهورة مصر العربية، 1972، ص114.

(20) الغزالي، ميزان العمل، فرج الله الكردي 1328هـ ص25، وانظر معارج القدس، ص48، 49.

ثالثاً: القوة المتخيلة:

وهي إحدى قوى الحس الباطن وعملها عند ابن سينا حفظ صور المحسوسات للقوة العاقلة التي تنتزع منها المعاني الكلية[21].

أما الغزالي فإنه يحدد أولاً مكانها من الدماغ ثم يتحدث عن عملها، فيرى أن مكان المتخيلة التجويف الأوسط من الدماغ، وهي موجودة عند جميع الحيوانات، ويتميز الإنسان عن الحيوان في هذه القوة عندما يستعملها في الأمور العقلية، وقد سماها الغزالي في هذه المرحلة الأخيرة بالمفكرة[22].

أما عملها فإن الغزالي قد أوضحه في كتابه معيار العلم بقوله: «ثم الخيال (ويقصد المتخيلة) يتصرف في المحسوسات وأكثر تصرفه في المبصرات، فيركب من المرئيات أشكالاً مختلفة آحادها مرئية، والتركيب من جهته، فإنك تقدر أن تتخيل فرساً له رأس إنسان وطائراً له رأس فرس، ولكن لا يمكن أن تتصور أحداً ما شاهدته بتة[23].

إذاً فعمل المتخيلة أو وظائفها تنحصر في ثلاثة أشياء:

1 ـ استفادة صور المحسوسات والمعاني.

2 ـ التفريق بين هذه الصور والمعاني.

3 ـ التركيب والتفصيل في معطيات الخيال والوهم.

ويرى الإمام الغزالي ـ كذلك ـ أن القوة المتخيلة تدرك وتعقل فعندما يشترك الإنسان مع الحيوان في عمل هذه القوة فإن هذا المستوى من عملها يلي جانب الحس، أما عندما يتميز الإنسان في عمل هذه القوة فإنها عند ذلك تسمى القوة (المفكرة) وهي في هذا المستوى تلي جانب العقل[24]. كما يرى الغزالي

---

(21) ابن سينا، الشفاء، مطبعة طهران 1303هـ، جـ1 ص323.

(22) الغزالي، معارج القدس، ص56.

(23) عبد الكريم العثمان، الدراسات النفسية عند المسلمين ص314.

(24) نفس المرجع ص313.

أن وجود هذه القوة ضروري لأنها تتصرف في معطيات قوى الإحساس الباطن فتفصل فيها وتركب كما أنها تساهم في تذكرها[25].

يتلخص لنا من هذا المبحث الآتي:

عندما تحصل المعرفة من قبل الحواس الخمس تنتقل إلى الذهن صورة يتلقاها الحس المشترك وبما أنه آلة مزدوجة بين الظاهر والباطن فإن هذه الصورة التي تنتقل إلى الذهن لا تزال آثار الحس باقية فيها، فيقوم الحس المشترك بتصفيتها ويرسلها إلى الواهمة، لأن عملها إدراك المعاني الجزئية الواردة إليها من الحس المشترك، ثم بعد ذلك تنتقل هذه الصورة بالمعنى إلى المخيلة، وإذا وصلت إلى المخيلة كانت معرفة عقلية بحتة؛ إذ لا علاقة لها بالمحسوسات إطلاقاً، فهي في مرتبة أعلى فلا يصلها إلاّ المجردات. وهذا الترتيب عند الغزالي في بعض كتبه ورسائله الصغار أثبته في كتابه تهافت الفلاسفة في المسألة الثامنة عشرة، حيث يرى أن الحواس الباطنة ثلاث إحداها القوة الخيالية ويصف عملها ثم يقول إنها الحس المشترك، وثانيتها القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني ومحلها التجويف الأخير من الدماغ، وثالثتها القوة المتخيلة في الحيوانات والقوة المفكرة في الإنسان[26].

المبحث الثاني: المعرفة العقلية:

المبحث الأول كان الحديث فيه عن المعرفة الحسية وكيف حددها الإمام الغزالي وبين أدواتها، وربط بين الحواس الباطنة وجعل المعرفة الحسية مقدمة للمعرفة العقلية، وفي هذا المبحث سنرى الإمام الغزالي يتحدث عن العقل وأدواته وتقسيماته، وسنرى النتيجة التي يتوصل إليها الغزالي من خلال المعرفة العقلية أنها معرفة صحيحة، وتعد مقدمة للمعرفة الذوقية التي حط الإمام الغزالي رحله عندها. وقبل أن نذكر رأي الغزالي في المعرفة العقلية يرى الباحث أنه من

---

(25) الغزالي، الإحياء، ج4، ص412.

(26) الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق سليمان دنيا، ط6 دار المعارف، جمهورية مصر العربية، ص252، 253.

الضروري تعريف العقل أولاً، ثم تقسيماته لدى الفلاسفة وعمله، كمقدمة للشروع في دراسة المعرفة العقلية الغزالية وأصالتها من عدمها.

أولاً: تعريف العقل:

جاء تعريف العقل في المعجم الفلسفي على النحو الآتي:

1 ـ تعريف العقل بوجه عام: هو ما يميز به الحق من الباطل والصواب من الخطأ (وسنرى شرح هذا التعريف من الإمام الغزالي).

2 ـ قد يطلق ويراد به أسمى صور العمليات الذهنية عامة والبرهنة والاستدلال خاصة.

3 ـ قد يطلق ويراد به أيضاً المبادىء اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي ما يسمونها بقوانين الفكر (مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ العلية).

4 ـ قد يطلق ويراد به اللفظ الأجنبي أيضاً على ما يساوي السبب ومنه الأسباب الكافية عند ليبنتز[27].

هذه التعريفات التي ذكرها المعجم الفلسفي سنجدها عند الإمام الغزالي، ولكن بأسلوب مختلف وتقسيم مختلف، وإن كان أغلب النتائج متفقة وبخاصة مع فلاسفة العصر الحديث، وقد تم تقسيم العقل قديماً إلى قسمين:

- أحدهما عقل نظري وينصب على الإدراك والمعرفة.
- وثانيهما عقل عملي وينصب على الأخلاق والسلوك.

فإذا رجعنا إلى أصول الغزالي لنبحث عن آرائه في العقل وتقسيماته لوجدناه يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام، وهو ما أشار إليه أنه رأي الجمهور:

1 ـ يطلق العقل ويراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، ثم حاول شرح هذا القسم فقال إن من صحّت فطرته الأولى يقال له (إنه عاقل) فيكون حد العقل

---

(27) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، ط1، 1979م، ص120.

على هذا المعنى أنه قوة بها يوجد التميز بين الأمور القبيحة والحسنة[28].

2 ـ يطلق ويراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حد العقل على هذا التعريف، أنه عبارة عن معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض[29].

3 ـ يطلق ويراد به معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته[30] وعلى هذا يكون تعريف العقل أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره، لذلك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد في كونه عاقلاً فيقال: هذا عاقل، ويعني به صحة الغريزة، ويقول الآخر ليس بعاقل، ويعني به عدم التجارب، وهو المعنى الثاني هذا ما تضمنه تقسيم العقل في معيار العلم، وأشار إلى أنه رأي الجمهور وهو رأيه أيضاً، أما التقسيمات الأخرى التي ذكرها عن الفلاسفة وهي ثمانية أقسام فإنه لم يشر إلى رضاه بها. وإنما التقسيم الذي أورده في إحياء علوم الدين وفي روضة الطالبين وعمدة السالكين، هو المختار عنده، نذكر خلاصته على النحو الآتي:

1 ـ يطلق العقل ويراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله خزانة القلب[31].

2 ـ يطلق على المدرك للعلوم، فيكون المراد به القلب، وهو تلك اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان[32]. ثم شرح هذين التعريفين فقال: إن كل عالم فله في نفسه وجود، هو أصل قائم بنفسه، والعلم صفة حالّة فيه، والصفة غير الموصوف، لذلك قد يطلق العقل ويراد به صفة العالم، وهذا هو المعنى الأول، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك وهو المراد بالمعنى الثاني[33].

(28) الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، بيروت لبنان 1981م، ط3، ص208.

(29) نفس المصدر والصفحة.

(30) نفس المصدر والصفحة.

(31) الغزالي، روضة الطالبين جـ4 من القصور العوالي ص48، 49 وانظر الإحياء جـ3، ص4.

(32) نفس المصدر، ص49.

(33) الغزالي، الإحياء جـ3، ص4.

وهذا التقسيم الذي أورده الغزالي في إحياء علوم الدين موجود هو نفسه في روضة الطالبين.

ومراد الإمام الغزالي من هذا هو العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية يتوجهما القلب الذي جعله مركز المعرفة عموماً، وإذا كان القلب هو مركز المعرفة بصفة عامة، فإنه قد ربط جميع الحواس الباطنة والظاهرة فيه، وأطلق عليها جواسيس القلب ويرى أنها (أي الحواس جنود للقلب تتلقى أوامرها منه في جميع حركاتها)[34].

والإمام الغزالي عندما يركز على القلب ويجعله مركز المعرفة وأداته الحقيقية، لا يقصد بذلك القلب اللحماني المعروف والمودع في الجانب الأيسر من جسم الإنسان، وإنما أراد اللطيفة الربانية التي هي حقيقة الإنسان، ومع ذلك فإن لها بالقلب الجسماني تعلقاً، غير أن عقول الناس تحيّرت في إدراك وجه العلاقة بينهما[35].

فإذا كان المراد بالقلب حقيقة الإنسان، وحقيقة الإنسان من الأمور الكلية، التي تندرج ضمن المعاني الكلية، فهذا يعني أن طريق الوصول إلى معرفة حقيقية غير ممكنة، لذلك حدد الإمام الغزالي أن الغرض من لفظ القلب هو ذكر أوصافه وأحواله لا ذكر حقيقته في ذاته، لأن الكلام حول علوم المعاملة، وليس علوم المكاشفة[36].

ونظراً للتركيز الكبير من الإمام الغزالي على القلب فقد جعله كالمرآة، والعلم هو انطباع صور الحقائق في هذه المرآة، وضرب لذلك مثلاً حيث جعل العالم والمعلوم والعلم أركاناً ثلاثة لا بد أن تقوم المعرفة عليها، ثم بدأ في ذكر بيان هذه الأركان الثلاثة وعلاقة بعضها بالبعض الآخر فقال: العالم عبارة عن القلب، الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء، والمعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة[37]. فهذه العبارة تجمع بين المعرفة

---

(34) نفس المصدر والجزء، ص5 وما بعدها.

(35) نفس المصدر والجزء ص3 وانظر التفتازاني مدخل إلى التصوف ص132.

(36) نفس المصدر والصفحة.

(37) نفس المصدر ص12.

الحسية والعقلية وكذا الذوقية، وعليه فقد ساق مثالاً حسياً أوضح فيه كيف يكون القلب أداة للمعرفة الذوقية فقال: لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم، وقد يكون أكثر وأغزر، فذلك القلب مثل الحوض، والعلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلىء علماً[38].

ففي هذا المثال جمع الغزالي بين المعرفة الحسية والعقلية والقلبية، فإذا ما تركنا كتاب الإحياء وانتقلنا إلى كتابه ميزان العمل نجد تقسيماً للعقل غير التقسيم الذي ذكره في إحياء علوم الدين، حيث قال: (اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي ومكتسب، فالغريزي هو القوى المستعدة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة)[39] وهذه إشارة إلى العقل بالقوة الذي أخذه فلاسفة المسلمين من أرسطوطاليس، أما المكتسب: فهو الذي يحصل من العلوم، إما من حيث لا يدري فيضان العلوم الضرورية على الإنسان بعد التمييز من غير تعلم، وإما من حيث يعلم مدركه وهو التعلم، فالأول هو المراد بقوله ـ ﷺ ـ: **«ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل»** والثاني: هو المراد بقوله ـ ﷺ لعلي ـ رضي الله عنه ـ: **«إذا تقرب الناس بأبواب البر، فتقرب أنت بعقلك»** فالأول يجري مجرى البصر للجسم والثاني يجري مجرى نور الشمس، ولا منفعة من النور عند عمى البصر، ولا يجدي البصر الظاهر عند عدم النور، إذ النفس كالفارس والبدن كالفرس وعمى الفارس أضر من عمى الفرس[40].

وهناك تقسيم آخر ذكره الإمام الغزالي في كتاب معارج القدس ضمن تقسيماته للنفس الإنسانية، وقد أطال في شرح القوى النظرية أو العقل النظري، وكذا القوى العملية أو العقل العملي، وأكثر من التقسيمات والتنويع وكلها

(38) نفس المصدر ص17.

(39) الغزالي، ميزان العمل ص85.

(40) نفس المصدر والصفحة.

تقسيمات قريبة من تقسيمات الفلاسفة للعقول، لكنه في الواقع اختار تقسيم العقل الذي احتوته الآية الكريمة: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(41).

حيث بدأ يشرح هذه الأشياء المذكورة في الآية قال: إن المشكاة مثل للعقل الهيولاني، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل، ثم إذا قويت، أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات فهي الزجاجة، فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي الشجرة، لأن الشجرة ذات أفنان فكذلك الفكرة ذات فنون، فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهي الزيت، فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء، فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح، ثم إن حصلت له المعقولات فهو نور على نور، نور العقل المستفاد، على نور العقل الفطري(42).

ثم ربط هذه الأنوار وهذه التقسيمات بأنها تستقي نورها من نار عظيمة طبقت الأرض، تلك النار هي العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية(43)، وهنا نرى الغزالي قد ربط المعرفة بنظرية الفيض التي ينتقدها في بعض كتبه، لذلك لا بد من التنويه إلى ما ذكره أحد الباحثين حيث وصف مذهب المعرفة عند الغزالي بأنه متشعب وعلى مستويات مختلفة، فتارة يتحدث عن المعرفة كأحد الفلاسفة(44). فيستعمل المصطلحات والألفاظ التي جاء بها الفلاسفة كالهيولى مثلاً، وكذكره للعقل المستفاد والعقل الفعّال عند

---

(41) سورة النور، الآية: 35.

(42) الغزالي، معارج القدس، ص63.

(43) نفس المصدر والصفحة.

(44) محمّد السيد الجليند (دكتور) من قضايا التصوف ط بدون، بيروت مكتبة الشباب، جمهورية مصر العربية 1989م، ص164.

شرحه للآية الكريمة التي سبق ذكرها، وتارة يتحدث عن المعرفة من خلال العقل والشرع[45] ويجعلهما متلاقيين، فلا هداية للعقل إلاَّ بالشرع، ولا بيان للشرع إلاَّ بالعقل، فالعقل كالأساس والشرع كالبناء، وهذه الأمثلة توضح لنا إلى أي مدى استعمل الغزالي المعرفة الحسية، لأن الشرع أغلب أعماله تقوم على الحواس، فتارة يرى أن العقل كالبصر، والشرع كالشعاع[46]، وتارة يجعل العقل كالسراج والشرع كالزيت[47].

هذه هي المعرفة العقلية عند الإمام الغزالي حس وعقل يربطهما بالشرع والقلب، ويبرر هذا بالنصوص الدينية كما رأيناه في آية النور وآيات غيرها يستشهد بها ليثبت أن العقل والشرع والحس الظاهر والباطن ـ وربط هذا كله بالقلب ـ يؤدي إلى معرفة يقينية، وهذا ما يريده الإمام الغزالي، لكن المطلع على كتبه كلها يرى الاضطراب الواسع في وضعه لنظرية المعرفة، بدليل أننا لو نظرنا إلى كتابه المشكاة، لوجدناه يقسم الأرواح البشرية إلى خمسة أقسام:

1 ـ الروح الحساس: وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس إذا كان أصل الروح الحيواني.

2 ـ الروح الخيالي: وهو الذي يكتب ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي فوقه عند الحاجة إليه.

3 ـ الروح العقلي: وهو الذي يدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال، وهو الجوهر الإنسي الخاص، ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدركاته المعارف الضرورية الكلية.

4 ـ الروح الفكري: وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة ويجعل بينها توليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف نفسية.

5 ـ الروح القدسي النبوي: وهو الذي يختص بالأنبياء، وبعض الأولياء، وفيه

---

(45) الغزالي، معارج القدس، ص64.

(46) نفس المصدر والصفحة.

(47) نفس المصدر والصفحة.

تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض، بل من المعارف الربانية التي تقصر دونها الروح العقلي والفكري، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(48) ولا ننسى هنا أن نلمح أصول المعرفة الإشراقية عند الغزالي، وهذا ما يجعلنا نؤيد فكرة الاضطراب المعرفي لديه.

وتستخلص من هذا المبحث ما يلي:

1 ـ علاقة الحواس بالعقل: يرى الغزالي أن هناك عالمين عالماً حسياً وعالماً عقلياً، أو عالم الغيب والشهادة، وأن الوصول إلى العالم العقلي يتم عن طريق العالم الحسي، كما أن الوصول إلى الحضرة الربوبية والقرب من الله يتم عن طريق العالم العقلي، وعليه فإن الحواس تختص بالأشياء المادية المحسوسة، أما العقل فيقوم بدور الاستدلال والاستنباط والبرهنة(49).

2 ـ علاقة العقل بالشرع: يرى الغزالي أن العقل يهتدي بالشرع، وأن الشرع يتبين بالعقل حيث يقول: (العقل كالأس والشرع كالبناء) فهذا التلازم دليل على اهتمام الغزالي بالمعرفة الحسية والعقلية.

3 ـ إن الغزالي جعل العقل من أهم مصادر المعرفة وجعل له مكانة عالية ممثلة بالحاكم حتى في مجال المعرفة الذوقية التي سندرسها في المبحث التالي لهذا المبحث.

4 ـ حدّد الغزالي مكانة العقل ومجال عمله وجعله غير قادر على معرفة الغيبيات، ولا يعرف حقيقة ما ينفع أو يضر في الآخرة.

المبحث الثالث: المعرفة الذوقية:

المعرفة الذوقية هي أعلى درجات المعارف، والدارس للفلسفة يجد أن

---

(48) الغزالي، مشكاة الأنوار من مجموع القصور العوالي، ج2 مكتبة الجندي، ص36.

(49) نفس المصدر ص26، 27.

المعرفة الذوقية لم تظهر في الفكر الفلسفي اليوناني إلاّ عند أفلاطون، وذلك في بعض محاوراته التي حاول أن يثبت فيها نظرية المثل، لكن هذه المعرفة ظهرت مصدراً من مصادر المعرفة لدى أفلوطين الإسكندراني، حيث جعل اكتسابها مرتبطاً بطرح الجسد كل حواسه ورغباته، وهذا لا يتحقق إلاّ بالسلوك الأخلاقي، وعلى ضوء هذا انتقلت هذه المعرفة إلى الفكر الإسلامي وخاصة عند الفارابي وابن سينا من فلاسفة المسلمين، فأفلوطين أقام المعرفة الذوقية من خلال نظرية الفيض، والفارابي اتخذ هذا الاتجاه نفسه من خلال نظرية الفلسفة الإشراقية، أما ابن سينا فإنه يرى أن القلب هو مصدر المعرفة الذوقية، ويستخدم ألفاظاً متعددة للقلب، فتارة يسميه السر الباطن، وتارة يسميه السر الصافي، لذلك فسّر لفظ العبادة في الآية الكريمة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[50] على أنّها المعرفة أي عرفان واجب الوجود، وعلمه بالسر الصافي، وفسّرها أيضاً بالجانب الروحي في الصلاة، وهي تحصيل مشاهدة الحق بالقلب الصافي.

هذه لمحة بسيطة جداً عن المعرفة الذوقية عند الفلاسفة؛ فما هي المعرفة الذوقية عند الإمام الغزالي؟ وللإجابة عن هذا السؤال، لا ننسى أن نتذكر مراحل الغزالي الحياتية التي هي في مجملها تُكَوِّن لديه نظرية المعرفة، وبالرجوع إلى تاريخ هذه المراحل اتضح أن المرحلة الثالثة التي توفي عنها الإمام الغزالي هي مرحلة طريق الصوفية، وتتجلى في طريق الصوفية (المعرفة الذوقية) فهي أعلى درجات المعرفة عند الغزالي بعد الحسية والعقلية؛ إذ يرى الغزالي أن المعرفة الذوقية لا يمكن وصفها بالقول، بل لا بد لمن يريد أن يعرفها أن يبلغ تلك الحالة ويعرف ما هي، لأن الوصول إلى المعرفة الذوقية لا يتم إلاّ بعد ثلاث مراحل جاءت كما أوردها الغزالي على النحو الآتي:

الأولى : تجنب الشرور والرذائل وتجنب الانغماس في الشهوات حتى المباح منها.

---

(50) الغزالي، الرسالة اللدنية من مجموع القصور العوالي، جـ1، ص116.

الثانية : التمسك بالفضائل والتشبث بالخيرات وتنفيذ الأوامر الإلهية في دقة وورع.

الثالثة : التطلع إلى الرضا وانتظار الفيض.

والمتأمل في هذه المراحل الثلاث يرى أن الترتيب التنازلي يدل على أن المعرفة الذوقية أعلى مراتب المعرفة، ومع ذلك فإنها لا تنفصل عن المعرفة العقلية مثلها مثل العلاقة بين الحس والعقل، كما وضح ذلك في المبحثين السابقين لأن الغزالي جعل القلب هو مركز المعرفة، ثم ربط بين المعرفة الحسية والعقلية وجعل مركزهما القلب، وحينما انتقل إلى بيان المعرفة الذوقية اضطرب منهجه فيها، فتارة يرى أن المعرفة الذوقية هي المعرفة اللدنية التي تأتي إلى النفس من الباري مباشرة دون واسطة[51]. بدليل قوله (بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف)[52]. وتارة يسند جميع المعارف إلى فيضان العقل الفعّال على النفس الإنسانية كما ذكر ذلك في بعض كتبه وخاصة معارج القدس[53]، ويقول في مكان آخر في إثبات فيضان العقل الفعال وتأثيره في النفوس: (لا شك أن النظر في العقل الفعال يليق بالإلهيات.. ثم يقول ليس النظر فيه من حيث ذاته الآن، بل من حيث تأثيره في النفوس، بل ليس النظر في تأثيره، وإنما هو في النفس من حيث تأثرها به. ولنذكر في هذه المقالة دلالة النفس على العقل الفعال، ثم كيفية فيضان العلوم عليها)[54]. ويقول في صفحة أخرى: الأمر الثالث السعادة، وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل الفعال، وأنست بالاتصال به على الدوام، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ومقتضى الحواس[55].

فهذا يدل على عدم ثبات الغزالي على منهج واحد في تفسيرات

---

(51) الغزالي، المنقذ من الضلال تعليق وتصحيح محمد جابر مكتبة الجندي ص11.

(52) معارج القدس ص63، 138، 140، 141.

(53) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص60، 63.

(54) الغزالي، الرسالة اللدنية ص112، 115.

(55) نفس المصدر ص116.

الموضوعات التي حاول الفلاسفة الإلهيون التوفيق بينها وبين النص الديني، كالكندي والفارابي وابن سينا. وقد تحدث الغزالي في كثير من مصنفاته حول المعرفة الذوقية أو العلم اللدني، ولكنه خصص الرسالة اللدنية لهذا الغرض وسماها باسم العلم نفسه، وقد تكلم في بداية هذه الرسالة في طرق تحصيل العلوم وجعلها نوعين، أحدهما التعلم الإنساني والآخر التعلم الرباني، وقد شرح الأول بأنه يتعلق بكل مسلك محسوس، أي بالمعرفة الحاصلة من الأشياء الجزئية التي تدخل تحت نطاق المحسوس، أما التعليم الرباني فقد قسمه إلى نوعين:

النوع الأول:

الوحي، وهو صفاء النفس ووصولها إلى درجة تجعلها تتقبل جود مبدعها وفيض نوره من النفس الكلية، حتى ينقش فيها جميع الصور من غير تعلم أو تفكر[56].

النوع الثاني:

الإلهام، وهو تنبيه النفس الكلية النفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها، والإلهام أثر الوحي؛ لأن الوحي تصريح بالأمر الغيبي والإلهام تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنياً، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري كما سبقت الإشارة إليه[57]، وكلا هذين النوعين يدخل تحت نطاق نظرية المعرفة عند الإمام الغزالي. ومن الكتب التي خصصها لبيان هذا الطريق رسالته المشهورة (منهاج العارفين) على الرغم من أنها أصغر رسائله إلاّ أنها حوت شرح وبيان صفات أخلاقية يتحلى بها العقلاء؛ كالنصائح التي وجهها نحو المريدين، وهي الخوف والرجاء والحب، وكذا الصفات التي أطلقها على القلب وهي الرفع والفتح والوفق والخفض، ثم شرح العزلة في عشرة أشياء، وذكر باب العبادة والتفكر، وهذا كله مرتبط تماماً بالمعرفة الذوقية[58]. لأن

---

(56) الغزالي، منهاج العارفين ص82 وما بعدها من القصور العوالي ج1.

(57) الغزالي: الرسالة اللدنية ص112، ج1.

(58) نفس المصدر ص120 ج1.

واهب الصور لا يمكن أن يمنح الوحي أَو الإلهام إلاّ من وصل إِلى مرحلة التصفية الخالصة، فإذا كان العلم اللدني هو المعرفة الذوقية عند الإِمام الغزالي، فإنه قد ذكر ثلاثة شروط للحصول على العلم اللدني:

الشرط الأول: تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

الشرط الثاني: الرياضة الصادقة والمراقبة الصحيحة، لأن الرَّسول ﷺ أشار إِلى هذه الحقيقة فقال: «**من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم**».

الشرط الثالث: التفكّر؛ فإن النفس الإِنسانية إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكّر انفتح عليها باب الغيب[59].

ويرى الإِمام الغزالي أن العلم اللدني فطري وليس مكتسباً، والإِنسان عندما يدرك أي شيء فإن إدراكه لهذا الشيء يعد تذكيراً لما نسيه أَو جهله[60]. ويظهر هنا تأثر الإِمام الغزالي بأفلاطون حيث أخذ بنظرية المثل (العلم تذكر والجهل نسيان) ويستدل الإِمام الغزالي على هذا بقول الرَّسول ﷺ: «**خلق الناس حنفاء، فاختالتهم الشياطين**» ويشرح الغزالي هذا إذ يرى أن النفس خلقت وهي مستعدة لتقبّل العلم اللدني، ولكنها بسبب مرضها نسيت ما كانت تعلمه قبل مرضها[61]. وهذا ما قاله أفلاطون، فلا غرابة إذن إذا قيل إن الإِمام الغزالي أفلاطوني؛ لأنه طبّق نظريته في المعرفة الذوقية تماماً.

سبق أن قلنا إن العلم اللدني فطري في الإِنسان فما الذي يجعل القلب بعيداً عن إدراك ذلك النور؟ يرجع الإِمام الغزالي ذلك إِلى عدة أسباب: **أولها** نقصان في القلب. **وثانيها** ما أسماه كُدورة المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات. **وثالثها** صرف الهم إِلى الشهوات الدنيوية وعلائقها. **ورابعها** رسوخ اعتقادات تقليدية في القلب حجبت عنه درك الحقائق. **وخامسها** الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب[62].

---

(59) نفس المصدر ص118، 119 جـ1.

(60) إحياء علوم الدين جـ3 ص12، 13.

(61) نفس المصدر والجزء ص14.

(62) نفس المصدر والجزء ص6.

ويرى الغزالي أن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء وسبيل ذلك القضاء على هذه الأسباب، حتى يتاح للقلب درك الأمور كلها[63]، بدليل قول الرَّسول ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة**» وهو حديث متفق عليه رواه أبو هريرة وغيره، وقد حدد الغزالي طريقة المعرفة التي تصل إلى القلب على النحو التالي:

1 ـ طريق الحواس:

وقد سبق ذكرها في مقدمة البحث، ويضرب الغزالي أمثلة على ذلك كثيرة في إحياء علوم الدين، وقد جعل الحواس الباطنة والظاهرة في مقدمة بيانه عن جنود القلب[64].

مما سبق يتضح لنا أن أعلى درجات المعرفة هي التي تصل إلى القلب عن طريق الحواس بعد مجاهدة الإنسان نفسه لشهواتها ورغباتها، حتى يصل إلى تصفيتها من شوائب العالم المحسوس ويرتقي إلى العالم المعقول.

2 ـ طريق الكشف:

وهو أن تنبع المعرفة من القلب نفسه بدون أي واسطة بعد مرحلة طويلة تمكنه من الامتلاء بالعلم، ولذلك جاء بيان الغزالي موضحاً المراحل التي يمكن للمعرفة من خلالها الوصول إلى القلب، يقول الغزالي: (القلب مثل الحوض والعلم مثل الماء والحواس الخمس مثل الأنهار)[65] فقد جمع بين القلب والعلم والحواس، وهذا دليل على اعتماد الغزالي على المعرفة الحسية بجانب المعرفة القلبية ثم قال: (وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس)[66] وهو كلام يؤكد فيه ما سبق من التعاون الوثيق بين الحواس وبين العقل والقلب، ثم ختم هذه العبارة بقوله: (ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة

(63) نفس المصدر والجزء ص19.

(64) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(65) نفس المصدر والجزء والصفحة.

(66) أبو الوفا التفتازاني (دكتور) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، 1983م، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص173.

والعزلة وغض البصر، ويعمد إلى عمق القلب لتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تتفجر ينابيع العلم من داخله) وهذه العبارة متفقة مع ما سبق ذكره في قوله إنه نور يقذفه الله في القلب.

نرجع إلى فكرة الغزالي من أن المعرفة الذوقية تعتمد على الكشف، والمعرفة الكشفية هي انعكاس للصور بين القلب واللوح المحفوظ، وهو إدراك وجداني مباشر يختلف عن الأدوات الحسية المباشرة والإدراك العقلي المباشر أو العكس، وقد عرَّف الطوسي الكشف قائلاً: (الكشف بيان ما يستتر من الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي عين)[67] والغزالي عندما قال إنه نور يقذفه الله في القلب فقد قصد هذا الكشف الذي نتحدث عنه. وما دام الغزالي هنا يقلّل من المعرفة الحسية والعقلية لإثبات المعرفة الذوقية، فقد لاقى اعتراضات كثيرة واختلفت آراء المفكرين حوله، بين منكر ورافض، ومنهم مغال فيه ويعده إماماً من أهل التحقيق[68] ومن هؤلاء المنكرين والرافضين، القاضي عياض ومحيـي الدين بن العربي، وابن الجوزي، وابن تيمية، ويعد نقد هؤلاء للإمام الغزالي معتدلاً عن بعض خصمائه الذين أسرفوا في نقده.

علاقة العقل بالكشف:

من خلال ما سبق ذكره من العلاقات الموجودة بين المعرفة الحسية والعقلية والذوقية نريد أن نوضح هنا أن للعقل دوراً أساسياً للوصول إلى المكاشفة عند الغزالي، ففي نقده لفكرة الاتحاد والحلول يرى الغزالي (أنه لا يمكن أن يحصل في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، وفرق بين ما يحيله العقل وبين ما يدركه، وما لا يناله، إذ يجوز أن يكاشف ولي أن فلاناً سيموت غداً، فهذا مما لا يناله العقل ولكنه لا يحيله، أما القول: إن الله سيخلق مثل نفسه، فإنه غير جائز لأن العقل يحيله لا لأنه يقصر عن إدراكه)[69].

وعندما أراد الغزالي الحديث عن إثبات صور العقل المفارق (العقل

---

(67) فكتور سعيد باسيل، منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي، دار الكتاب اللبناني ص213.

(68) الإحياء جـ3، ص10.

(69) نفس المصدر والصفحة.

الفعال) قال: إما أن تكون (أي الصورة) قائمة بنفسها، أو تكون في جوهر آخر، شأنه إفادة المعقولات على الأنفس البشرية، ولا يجوز أن تكون قائمة بنفسها، فبقي أن تكون في الجوهر المفيض للمعقولات، فثبت بهذا وجود ملك وذلك هو العقل الفعال، فإذا كان العقل الفعال لدى الغزالي هو الذي يفيض المعقولات، وإذا كان الكشف الصوفي هو الوصول إلى تلقي الأنوار الإلهية، فالنور الإلهي هو العقل، ومن ثم فعلاقة العقل بالكشف قائمة والدليل على ذلك أن الإمام الغزالي قسم الكشف إلى قسمين أحدهما الوحي، وثانيهما الإلهام، وجعل الأول خاصاً بالأنبياء والثاني خاصاً بالأولياء، ثم يحدد الغزالي عملية الكشف بالربط بين العقل الكلي، والنفس الكلية، ثم النفس القدسية، ويجعلها خاصةً بطريق الأنبياء، ثم يربط ذلك بالنفس الجزئية (أي النفس الإنسانية) فيقول: التعلم الرباني على وجهين، الأول إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل الفانية وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها، وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته، وفيض نوره، فيصير العقل الكلي كالمعلم، والنفس القدسية كالمتعلم، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس[70].

أما الإلهام: فهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية (الإنسانية) على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها يقول الغزالي: فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام، فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء[71]. وهو ما يسمى في علم النفس الحديث بالمعرفة الوجدانية الصوفية ووسيلته الإدراك الصوفي الوجداني، وهذا هو المعنى الذي ينطبق على الكشف أو الإلهام أو الوحي. وقد استدل الإمام الغزالي على الإلهام بعدة آيات قرآنية نحو قوله تعالى: ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: 2]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: 67]. وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ [الطلاق: 2 ـ 3]. أي

---

(70) الغزالي، الرسالة اللدنية ص114.

(71) نفس المصدر ص116.

يعلمه علماً من غير معلم[72] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: 29]. كما أنه يشرح قول الله تعالى: ﴿وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا﴾ [الكهف: 65]. أن المقصود أن العلم اللدني ذلك الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج[73] وهناك أدلة من الأحاديث أوردها الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين فمن أراد الاستزادة فليرجع إليه.

وعندما قسم الغزالي العين إلى باصرة وبصيرة ربط بينهما، وجعل الكشف بهما يفتح باب الملكوت ليطلع الإنسان على عالم عجائب هذا الملكوت، ويستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة[74] والملائكة هم من جملة عالم الملكوت، لأنهم عالقون في حضرة القدس، قال الرّسول ﷺ: «**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره**» فإذا كان الكشف يأتي من قبل الوحي للأنبياء والإلهام للأولياء فإن الغزالي يرى أن العقل ينكشف فيه غرائب الغيبيات بدليل قوله: (كما لم يبعد كون العقل وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه (أي العقل) غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز).

ونستخلص من المبحث الثالث ما يأتي:

- من خلال دراستنا لأصول الغزالي في المعرفة الذوقية اتضح لنا أن الغزالي لم يستقر على منهج معين، فمن حيث تحصيل الثقافة المعرفية نراه في هذا المبحث بالذات يعتمد على مدرسة أفلاطون والمدرسة الأفلاطونية المحدثة، وكذلك مدرسة أرسطوطاليس في بعض الأحيان، ويشير إشارات واضحة لتقبل النفس الإنسانية لفيض المعارف من العقل الفعال. ومن حيث المنهج فإنه يسلك مناهج متعددة تختلف باختلاف مؤلفاته القديمة منها والمتأخرة. والواقع أن الغزالي في أكثر من موقع من مؤلفاته جعل القلب هو مركز المعرفة، ومعنى ذلك أن المعرفة الذوقية هي إحدى المعارف المرتبطة بالقلب حسب رأي الغزالي، وبما أن القلب من وجهة نظره هو المتحكم

(72) الغزالي، مشكاة الأنوار من القصور العوالي ج2 ص13.

(73) نفس المصدر ص14.

(74) مشكاة الأنوار، ص37.

على جميع الجوارح التي هي أدوات المعرفة الحسية، فإن الباحث لا يستطيع أن يفصل بين عمل القلب وعمل الجوارح؛ لأن كليهما يؤديان وظيفة واحدة، والذين هاجموا الغزالي ولم يقبلوا قوله: (إنه نور يقذفه الله في القلب) لهم وجهة نظر؛ لأن الغزالي عندما قال هذا فكأنه يريد أن يمنع الناس عن مناقشة الكشف والإلهام.

- أن الغزالي قد اشترط شروطاً كثيرة ومتعددة للحصول على المعرفة القلبية، وكل هذه الشروط مرتبطة بالحواس والتفكير والإدراك.
- وربط الغزالي الجوارح بالقلب ثم الحصول على المعرفة القلبية، لعدم وجود المعاصي والخبث الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات، والذي يمنع صفاء القلب على ترابط هذه المحاور الثلاثة التي تحصل من خلالها المعرفة اليقينية. فإذن صرف الهمم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها، مانع عن الكشف، والامتناع عن هذه الأشياء بالقدرة والإرادة الإنسانية يتحقق الكشف، إذن الكشف مقيد بفعل الجوارح، كلما فعلت الجوارح الخير وتجنبت الشر حدث الكشف والعكس صحيح.

ونقف هنا لندع المجال للباحثين لمتابعة هذه الموضوعات إذ هذا الذي ذكرناه ما هو إلاّ إشارات، وسيكون لنا وقفة أخرى مع الغزالي في موضوعين مهمين أحدهما التفكير الإنساني وثانيهما الإدراك.



الدكتور: عبد الله العابد
كلية العلوم والآداب ـ غريان

الدكتور: محمد جاسم العبيدي
كلية العلوم والآداب ـ غريان

تقديم

أظهرت كتابات المتعصبين من المستشرقين اتهامات للعرب المسلمين بالتخلّف والحطّ من مكانة العلم والعلماء، وسار على دربهم ذلك بعض الغربيين وبعض السطحيين من غيرهم، ومنهم عرب لبسوا ثوب الحضارة الغربية، واعتقدوا أن الفلسفة التعليمية الغربية هي المفتاح الوحيد لبوابة التقدّم.

وفي الوقت الذي نؤمن فيه بوحدة الفكر الإنساني وتخاطب الحضارات، ونأخذ بأسباب العلم والتعليم أياً كان مصدره، فإننا في هذه الورقة نهدف إلى إبراز الدور الريادي والمكانة الرفيعة التي أولاها القرآن الكريم للعلم والعلماء، وكذلك ما أكّدته السنة النبويّة الشريفة وسيرة الخلفاء الراشدين بخصوص قدسية

العلم، والحث على التعلّم واحترام وتقدير العلماء حق قدرهم. فتراث الأمّة العربية الإسلامية يرفع من درجة العقل؛ حيث ازدحمت أسفار التفسير، وجوامع الحديث وكتب الأدَب، ودواوين الشعر بما يترجم عما تكنهُ ضمائر قادة الأمّة وعلمائها وأدبائها وشعرائها وفلاسفتها وحكمائها من إكبار لمكانة العقل والعلم وفضل العلماء والتعليم. ولو اطّلع هؤلاء المسْتشرقون على التراث الفكري للأمة العربية الإسلامية ومنزلة العلم والعلماء في الإسلام لعرفوا حق المعرفة قيمة وأَهمية العلم والعلماء في كتاب الله وفي الأحاديث الشريفة. ونحن في هذه الدراسة لا ندافع عن العقيدة الإسلامية فهي صرْحٌ شامخ أَنارتْ وتُنير للإنسانية الصورة المشرقة لبناء الإنسان وإعداده وتربيته، وهي قادرة على الدفاع عن نفسها بتأكيد قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ لِلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[1].

إلاَّ أننا نود إظهار الموقف الإسلامي تجاه العلم والعلماء على حقيقته من خلال عرض الآيات الشريفة والأحاديث النبوية، وسيرة السَّلف الصالح بهدف تعزيز معنويات شبابنا المسلم قبل غيره؛ ليقف ثابت الأَقدام في وجه الغزو الثقافي الغربي الذي يستهدف تدمير مقدساتنا بل تدمير وجودنا في حدِّ ذاته.

العلم والعلماء ومكانتهما في القرآن والحديث:

تتجلى مكانة العلم في تاريخ الأمة العربية الإسلامية بأبهى صورة في العقيدة الإسلامية، ويؤكد ذلك ما جاء في الآيات القرآنية التي تقدّس العلم وتُظهر أهميته للحياة الدنيوية والدينية، وليس أدلَّ على ذلك من وصف الله تبارك وتعالى ذاته في الكتاب الحكيم بالعالم والعليم والعلاَّم والأَعْلَم، والذي وسع كل شيء علماً، والذي أحاط بكل شيء علماً، وهو جلّ جلاله الذي آتى الأنبياء حكماً وعلماً، والعلم عند الله تعالى يعلّمه من لدنه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[2].

---

(1) سورة الزمر، الآية: 41.

(2) سورة البقرة، الآية: 255.

وفي سورة العلق ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ * ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾[3] ومن إجلال الله سبحانه للعلم أن سمّاه بالحكمة، ونعتها بالخير الكثير ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾[4] وقد رفع الله من مكانة العلم، حيث ذكر سبحانه أولي العلم بَعْدَ الملائكة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ﴾[5] وقرنهم بنفسه في سورة الرعد و﴿كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾[6] كما جاء في القرآن المجيد أيضاً تكريم العلماء ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[7] وقال تعالى: ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[8] ولعلَّ أجل تكريم للعلم ما جاء في سورة آل عمران ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾[9].
كما جاء كذلك التأكيد الربَّاني لأهمية العلم وقوة سلطانه في قوله تعالى: ﴿يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ فَٱنفُذُواْۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ﴾[10] والمقصود هنا سلطان العلم.

وقد وعد الله تعالى أصحاب العلم بالدرجة الرفيعة ﴿يَرۡفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ دَرَجَٰتٖۚ﴾[11] وقد فرّق سبحانه بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون في سورة الزمر ﴿قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلَّذِينَ يَعۡلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَۗ﴾[12] وفي سورة أخرى ميَّز الملك طالوت عن غيره بالعلم الذي كان بَديلاً عن المال ﴿وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ بَعَثَ لَكُمۡ طَالُوتَ مَلِكٗاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ عَلَيۡنَا

(3) سورة العلق، الآية: 1، 4، 5.
(4) سورة البقرة، الآية: 269.
(5) سورة آل عمران، الآية: 18.
(6) سورة الرعد، الآية: 43.
(7) سورة آل عمران، الآية: 7.
(8) سورة الزمر، الآية: 9.
(9) سورة آل عمران، الآية: 17.
(10) سورة الرحمن، الآية: 33.
(11) سورة المجادلة، الآية: 11.
(12) سورة الزمر، الآية: 9.

وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾[13].

وكان العلم أحد الدعائم التي استند عليها يوسف ـ عليه السَّلام ـ في طلب توليته على خزائن الأرض ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[14] ووصف القرآن العلماء بأقرب العباد إلى خشية الله وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[15].

مكانة العلم والعلماء في الحديث الشريف:

إن منزلة العلم في الحديث الشريف منزلةٌ رفيعة مبجَّلة، فالعلماء ورثة الأنبياء، وهم أَقربُ البشر إلى درجة النُّبوة، فطلب العلم فريضةٌ، ومن أخذه أخذ بحظٍّ وافر من الخير، وإن فضل العالم على العابد كفضل النبي على أدنى رجل من الصَّحابة، وإن الله وملائكته وأَهل السماوات والأرض ليصلُّون على معلِّم العالمين محمّد ﷺ الذي وصف العلماء بأنهم إِحدى الفئات الثلاث التي تشفع في غيرها يوم القيامة، ولا خير في عبادةٍ لا علم فيها. وكان النبي ﷺ يأمر الناس بالعلم والتعلّم ويقول: «**اطلبوا العلم ولو بالصين**» والصِّين كانت في ذلك الوقت أبعد البقاع التي وصل إليها المسلمون، وشبَّه النبي ﷺ العلم والهدى الذي أنزله الله بالغيث الذي يصيب الأرض فتهتزّ وتزبو وتنبت من كل زوج بهيج، وورد في الأثر أن الله تعالى عالم يحب كل عليم، والعالم خليفة الله في الأرض، وتُظَلِّلُ الملائكة طالب العلم بأجنحتها. ووصف النبي ﷺ العلماء بالخلفاء، مثلهم في الأرض كمثل النجم في السماء يُهْتَدى بنوره في ظلمات البرّ والبحر، وكرَّم الله عزّ وجل ابن آدم بأن ينقطع بعد موته من كل شيء إلاَّ من ثلاث، ألا وهي الصدقة الجارية والابن البار الذي يدعو لوالده، وعلم يُنتفع به. كما جاء في الحديث أيضاً قوله عليه الصَّلاة والسَّلام: «**إن الله عزَّ وجلَّ لم يبعثني**

(13) سورة البقرة، الآية: 247.

(14) سورة يوسف، الآية: 55.

(15) سورة فاطر، الآية: 28.

معنفاً ولكن بعثني معلّماً ميسراً»[16] وليس أدلَّ على أهمية مكانة العلم في السيرة النبوية من وصف الرّسول ﷺ نفسه بالمعلّم.

إن المكانة الرفيعة للعلماء في الإسلام تتضح من وصفهم بورثة الأنبياء **«العلماء ورثة الأنبياء»**[17]، والرّسول محمّد ﷺ أوصى بتبجيل العلماء لأنه من إجلال الله[18].

وقال علي بن أَبي طالب كرّم الله وجهه: «أنا عبد من علّمني حرفاً إن شاء باع وإن شاء استرق»، ثم قال: «من علّمك حرفاً واحداً مما تحتاج إليه في أمر الدين، فهو أبوك في الدين»[19] ويقول الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ وهو يخاطب أبا الأسود الدؤلي: «الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك»[20].

هذا وقد سار الخليفة عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ على نهج القرآن والسنّة حيث كان يرسل على رأس كل بعثة من المدينة إلى أي إقليم آخر «الأمير والوزير والمعلم»[21] وذلك تأكيد على سمو مكانة المعلم في الدولة العربية الإسلامية. وها هو الإمام علي ـ رضي الله عنه ـ مرة أخرى يقول: (من حق العالم عليك إذا أتيته أن تُسلِّم على القوم عامة وتخصَّه بالتحية)[22].

إن للمعلِّم في التراث الإسلامي كياناً عظيماً، وإن للتَّعليم رباطاً روحانيًا محكما يُمثله النهج القرآني كما تمثّله أحاديثُ الرّسول ﷺ، وآل بيته الميامين،

---

(16) حديث شريف، الإمام أحمد بن حنبل، مصر، (1313هـ)، ص(321).

(17) صحيح مسلم، صحيح الترمذي، من حديث أبي الدّرداء.

(18) الطوسي، الأمالي، إسلام أباد، ص196.

(19) الزرنوجي، تاج الدين النعمان بن إبراهيم، تعليم المتعلم، مطبعة الرحمانية، 1921م، القاهرة، ص7.

(20) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص6.

(21) عبد القادر محمّد، القضايا التربوية في التراث العربي، من بحوث المؤتمر الثاني للتربويين العرب، بغداد، 1978م.

(22) ابن حنيفة، عبد الله بن مسلم، عيون الأخبار، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، 1963، ص120.

يقول علي بن الحسين ـ عليه السّلام ـ: «تواضعوا لمن تتعلّمون منه» ويقول علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه) لكميل بن زياد اللّخمي: «الناس ثلاثة: معلّم ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعاع أتباع كل ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، فالعلم خير من المال، والمال تنقصه النفقة، والعلم يزكو على الإنفاق، وصَنِيعُ المال يزول بزواله، يا كميل العلم دين يدان به، يُكْسِبُ الإنسان الطاقة في حياته وَجَميل الأحدوثة بعد وفاته، والعلم حاكم والمال محكوم عليه، يا كميل يَهلِكُ خُزّان الأموال وهم أحياء، والعلماء باقون ما بقي الدّهر، أَعْيَانُهُمْ مفقودة، وأمثالهم في القلوب موجودة»[23].

وفي خطاب الإمام زين العابدين وجّهه إلى المتعلمين قال فيه: «وحق أُستاذِكَ في العلم، التعظيمُ له والتَّوْقِير لمحلِّهِ وحسن الاستماع إليه»[24].

أما مكانة الأستاذ في العصر العباسي فكانت متميّزة سواء على مستوى مجالس الخلفاء أَم من خلال إسنادِ المناصب إليهم أَم ما يُوَفَّر لهم من سعة العيش، فإبَّان خلافة هارون الرشيد، ذُكِر أن أحد المعلمين ويُدعى أبا معاوية كان يشارك هارون الرشيد المائدة، وأخذ أمير المؤمنين الإبريق وصبَّ الماء على يديه وهو لا يدري لعاهته، ثم سُئِل عما إذا كان يَعْلَمُ من الذي يَسْكُب الماء على يديه فأجاب بلا، فقيل له: هارون الرشيد، فقال: أحقًّا أنت يا أمير المؤمنين فأجاب بنعم إجلالاً للعلم والعلماء[25]. . . هذا وتمتد مسيرة تكريم المعلم في أثناء حياته وبعد مماته حيث تحتشد جموع المشيعين عند وفاته، وتقفل الحوانيت وتُعطَّل الأعمال ويَعُمُّ الحزن والحدَاد[26] (ومَوْتُ قبيلة أَيسَر من مَوْت عالم)[27].

(23) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، نهج البلاغة، شرح الشيخ محمّد عبده، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1960، ص21.

(24) الطبرسي، مكارم الأخلاق، ص143، منية المريد في آداب المفيد والمستفيد، زين العابدين، بومبي، 1301هـ.

(25) قنبر محمّد، نظم التعليم المقترحة، من بحوث المؤتمر الثاني للتربويين العرب، بغداد، 1978م.

(26) الزرنوجي، تعليم المتعلم، القاهرة، 1935 ص16.

(27) محفوظ حسين، مكانة الأستاذ في التراث، مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد. ب. ت.

من أمثلة مُجَالسة الحكام للعلماء ما ذُكِر من أن أبا سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي دخل يوماً على هارون الرشيد بعد غياب عنه فسأله: (كيف كنت بعدنا يا أصمعي؟ فأجاب ما لاقتني أرض. فتبسَّمَ الرشيد ولَمَّا انصرف الناس، قال: يا أصمعي ما معنى ذلك. فأجاب ما استقرَّتْ بي أرض، فقال هذا حسن، ولكن لا ينبغي أن تكلِّمني بين يدي الناس إلاَّ بما أفهم، فإذا خلوت فعلمني فإنه يَقْبُحُ بالسلطان أن لا يكون عالماً، لأنه لا يخلو، إما أن أسكت أو أُجيب، فإن سكتُّ فَيَعْلَمُ الناس أَني لا أعلم، وإن لم أُجبْ بغير جواب مقنع علم الناس من جوابي أنني لا أفهم ما قلت، قال الأصمعي فعلَّمَني أكثر مما علمته)[28]. ويُحدِّثُنا الأثر كذلك بأن هارون الرشيد رحمه الله بعث بابنه إلى الأصمعي ليعلِّمه العلم والأدب فرآه يوماً يتوضَأُ ويَغسِل رجليه وابن الخليفة يَصُبُّ الماء على رجليه، فعاتب هارون الرشيد الأصمعي في ذلك، وقال: إنما بعثه إليك لتعلِّمه وتؤدِّبه، فلماذا لم تأْمُرْهُ بأَن يَصبَّ الماء بيد ويغسل بالأُخرى رجليك»[29].

أَمَّا المعلِّم عبد اللّه بن المبارك فقد احتل مكانة خاصة في نفوس تلاميذه ومجالسيه لِعُلُوِّ منزلته في العلم والتقوى والورع؛ حيث أَشار ابن خلكان إلى ما ورد في كتاب النصوص على مراتب أهل الخصوص، أن عبد اللّه بن المبارك لمَّا قدم مدينة الرقّة خفَّ النَّاس طواعية لاستقباله حتى قالت أُم ولدٍ لِهَارُون الرشيد «هذا، والله المُلْكُ لا مُلْكُ هارون، الذي لا يجمع الناس إلاَّ بشُرَطٍ وأَعوان»[30] ولِلَّه دَرُّ من قال:

قـم لـلـمـعـلـم وَفِّـهِ الـتـبـجـيـلا كـاد الـمـعـلـم أن يـكـون رسـولا

إنَّ منزلة المعلم عند هارون الرشيد عَلِيَّةٌ سامية، حيث كان الكسائي والأصمعي، وهما من مؤدِّبي أولاد الرشيد، يقيمان بمقامه ويصنعان بصنعه، وهي منزلةٌ يُحْسَدَانِ عليها وَوَجَاهةٌ نالاها بِالعلم[31].

(28) الأنباري عبد الرحمن بن محمّد، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، 1978، ص96.

(29) مخطوطة تعليم المتعلم، الخزانة العربية، بغداد، ص205.

(30) الحمولي، معجم الأدباء، ج3، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ص183.

(31) ابن سحنون محمّد، أدب المعلمين، تحقيق حسن حسني، تونس، 1972.

أَما عند خروج أسد بن فُرَات بن سنان إلى مرسى سوسة ليتوجه منه إلى صقلية سنه (204) هجرية، فقد خرج معه أهل العلم وعَامَّةُ الناس لِتَشْيِيعهِ، وأمر زياد اللّه الأول أن لا يبقى أحد من رجال دولته إلاّ وشيعه، وعندما نظر أسد إلى الجموع من حوله صعد المركب وقال: «يا معشر المسلمين والله ما ولي لي أَبٌ ولا أحد ولاية قَط أَو رأى أحد من سلفي مثل هذا، وما بَلغْتُ ما ترون إلاّ بالعلم والأقلام فأجهدوا أنفُسَكم فيها وثابروا على تدوين العلم تنالوا خير الدنيا والآخرة»[32]. ومن آداب المعاملة في حق العالم ما قاله الزرنوجي «إنه لمن توقِير المعلم أَلاّ يُمْشَى أمامه، ولا يُجلس مكانه، ولا يُبْتَدأ الكلام عنده إلاّ بإِذنه ولا يُسْأَل عند ملالته ولا يدق الباب عليه حتى يخرج»[33].

ويقول مالك بن أنس «دخلت على الرشيد فقال لي: يا أبا عبد اللّه ينبغي أن تختلف إلينا حتى يَسْمَعَ صبياننا منك الموطأ، قال، قلت: أَعَزَّ الله مولانا إن هذا العلم منكم خرج فإن أنتم أعْزَزْتُمُوهُ عزّ وإن أنتم أَذْلَلْتُمُوهُ ذلّ، والعالم يُؤتى ولا يأتي، فقال الرشيد، صدقت، وقال للأمين والمأمون اخرجا إلى المسجد حتى تسمعا مع الناس[34]. وذات مرة قام المعلم العالم الكسائي لِيلْبَسَ نَعْليه فابتدرها الأمين والمأمون فَوَضَعَاهَا على يَدَيْه[35]. وأشرف هارون الرشيد يوماً على الكسائي وهو لا يراه، فقام الكسائي ليلبس نعليه فابتدرها الأمين والمأمون وكان مؤدّبهما فَوَضَعَاهَا بين يديه فقبَّل رَأسيْهما وأَيدِيهِمَا ثم أقسم عليهما أن لا يعاودا. فلما جلس الرشيد قال: أيُّ الناس أكرم خدماً؟ قال أَمير المؤمنين أعزّه الله. قال: بَلْ الكسائي يَخْدُمُهُ الأمين والمأمون، وَحَدَّثَهم الحدِيث[36].

من خصائص المعلم العالم في الإسلام:

إن مكانة العالم المعلم في الإِسلام تُقدَّر بقدر اكتسابِه الخبرة وتنوّع

(32) الجاحظ، البيان والتبيين ص16.
(33) الغزالي ص35، م. س.
(34) الزرنوجي ـ الجواهر المضيئة (1، 2) دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ب. ت.
(35) مرسي أَحمد سعد، تطور الفكر التربوي، ص185.
(36) الحمولي، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مصدر سابق، ص20.

مصادرها، ومستوى من تتلمذ عليهم وأَخذَ عنهم، وكذلك حرص العالم على صيانة العلم بِتَرفُّعِه عن الطمع، وعمله بعلمه، وأن يُصَدِّق قولُه فِعْلَهُ. فالعالم إذا لم يَعْمَل بعلمه زَالت موعظته عن القلوب.

ومِنْ أدب المعلم في الإِسلام حسن الخلق، والتواضع، والرفعة والْحِلْم، وعدم الكلام بغير هدف أو معنى. العالم لا ينازع مَنْ فَوقَه ولا يَظلم مَنْ دونَه، والمعلم في الإِسلام يُوَسِّع على الطالب طريق التعلم، ولا يُقبِّح العلوم الأخرى التي لم يختص بها. ومن شروط أو مؤهلات المعلم التي لا بد من توافرها لدى من يرغب في ممارسة مهنة التعليم «أن يستكمل عدَّته ويشهد له بذلك أفاضل أساتذته وكبارُ علماء عصره، وأن يكون مهذَّباً متديناً متحلياً بالأخلاق النبيلة، حليماً وقوراً رفِيقاً بِطُلاَّبه متفرغاً لعلمه، ولا يشترط بِعِلْمِه الشريف عملاً آخر إلاَّ عند الحاجة وأن يستعين بالأمثلة والشواهد لإيضاح المسائل»[37].

إن حالة العلم والعلماء متلازمان، فالمعلم يشقى إِلى أن يصل إِلى حقائق العلوم من أجل أن يقدم ما ينفع الإنسانية، ومن ثم أعطت الحضارة الإِسلامية مكانة سامية للمعلم مركِّزة على الأخذ بالأحسن، وتلك نزعة تقدمية في الإخلاص للحقائق التي عزّزها الإسلام بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[38].

إن المنهجية العلمية لدى معلمي وعلماء الدولة الإِسلامية تتسم بالبحث والتمحيص والتأكد والابتعاد عن التقليد الأعمى والسطحية في فهم الموضوعات فقد أكد الإمام الغزالي في كتاب (إحياء علوم الدِّين) أن من واجب المعلم ألاَّ ينطق بما لا يعلمه، وأن لا يقلّد أباه بضلاله مستنداً في ذلك إِلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[39] ومن هنا يتبنَّى العلماء العرب مبدأ الشك بقصد الوصول إِلى اليقين. إن مبادىء البحث والاستقصاء والتمحيص تُشكِّل صُلْبَ الأسلوب العلمي الذي

(37) شمس الدين، الفكر التربوي عند ابن سحنون، ص46.

(38) سورة الزمر، الآية: 18.

(39) سورة الإسراء، الآية: 36.

يستند إلى استخدام العقل في إصدار الأحكام واتِّخاذ المواقف واستخدام الذكاء، وقد أعطى الإسلام قِيمَةً جَلِيلة للعقل حيث مَيّزَ بِهِ الله سبحانه الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، وفي الحديث القدسي إنه (الإنسان العاقل) خَلْقٌ عظيم كَرَّمَه الله على سائر خلقه وَمَا خلق الله خلْقاً هو أحبّ من العقل إليه... وما قسَّم للعباد شيئاً أفضل منه وما عُبِدَ بشيْء أفضل منه، وهو مع العلم لا نِعْمة أفضل منه. به تسْتَخْرَجُ غور الحكمة وتُنَالُ ذِروةُ العلوم.

وقد جاء في الأثر أن الله جعل للعقل أكثر من خمسةٍ وسبعين جندياً منها: مكارم الأخلاق، والخيْر والإيمان، والتَّصْديق والرجاء، والعدل، والرضا، والشكر، والطمع في رحمة الله، والتوكل والرأفة والرحمة، والعلم والفهْمُ والعفَّةُ، والزهد والرفق والرهْبةُ، والتواضع والتؤدة والحلم، والصمت والاستسلام والتسليم، والصبر والصفح، والغنى، والتفكُّر، والحفظ، والتعطُّف، والقنوع، والمؤاساة والمودة والوفاء، والطاعة والخضوع، والسَّلامة، والحب، والصدق، والحق، والأمانة والإخلاص، والشهامة، والمعرفة، والمداراة، وسلامة الغيب، والكتمان، والصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، وصون الحديث وبر الوالدين، والحقيقة، والستر، والتّقية والإنصات، والتهيئة والنظافة، والحياء، والقصد، والراحة، والسهولة والبركة، والعافية، والقوام، والحكمة، والسعادة والتوبة، والاستغفار والمحافظة والدُّعاء، والنَّشاط والفرح والأُلفة والسخاء[40].

هذا ولقد جعل الله ضد الخير الشر، وضد الطمع اليأس، وضد الاستسلام الاستكبار، وضد التسليم الشك، وضد الخُضُوع التفاؤل، وضِد الستر التَّبرج، وضِد التهيئة البغي، وضِد القصد العدوان، وضد القِوام المكاثرة، وضِد المحافظة التهاون، وضد الدُّعاء الاستنكاف، علماً بأن أول الأثرة وقوتها ومبدأها العقل الذي جَعَلهُ الله زِينةً لخلقه ونُوراً لهم، ولا غِنَاءَ أخصب منه ولذلك فإنه سمة أولية يتسم بها العالم والمعلم، فَبِنِعْمَتِهِ يكون رصيناً دقيقاً أميناً في إيصال المعرفة إلى الأجيال.

---

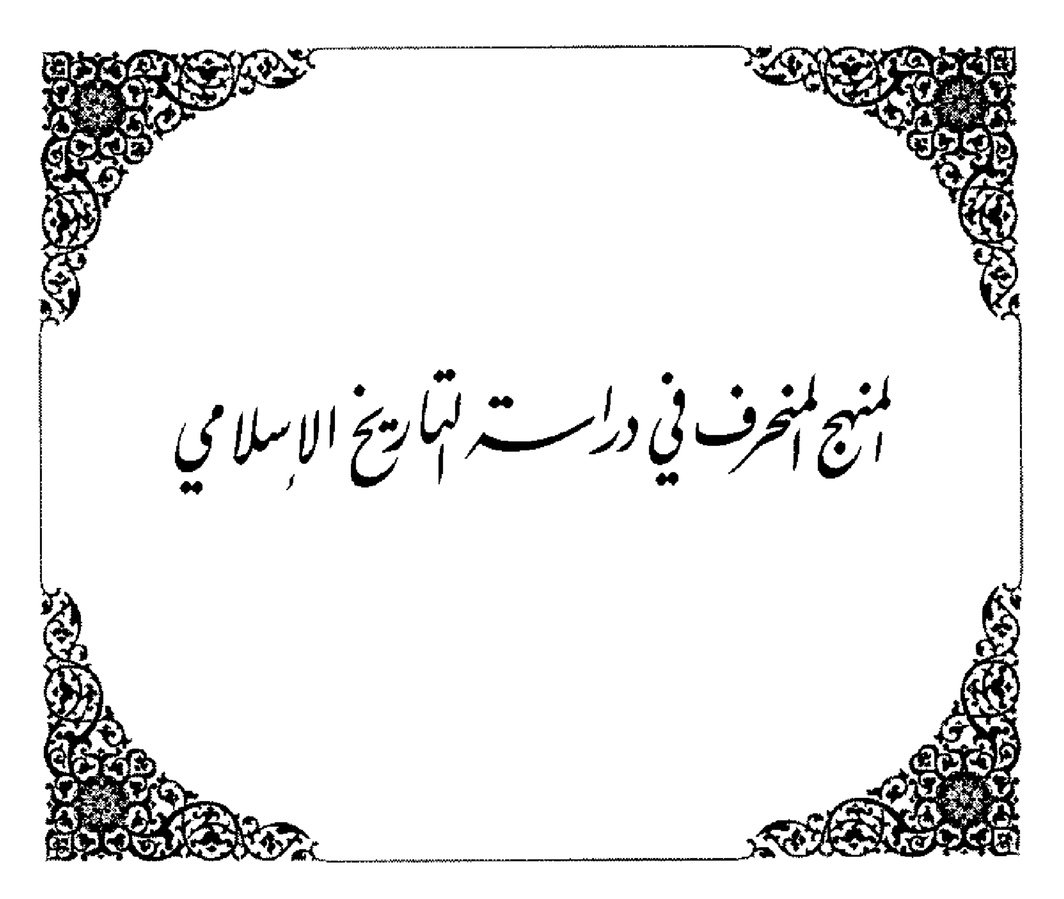
(40) أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، م. س.

كان المعلم في الدولة الإسلامية باحثاً منقِّباً عن المعرفة الحقة، يَشدُّ لها الرحال إذا اقتضاه الأمر. وكان لا يجيب بِغَيْرِ علم، ويجيب بلا أدري، والله أعلم، بدلاً من إعطاء معلومات خاطئة، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾[41] وذلك ما أجاب به الملائكة المقرَّبون. وسُئِل الرسول ﷺ عن أي البقاع خير، وأي البقاع شر، فأجاب بلا أدري»[42] وهو الذي شُهِدَ له بالذكاء والفطنة، وكُلِّفَ بتبليغ رسالة السماء. وما إجابته إلاّ تأكيداً على دقة الإجابة العلمية، ورُوِيَ عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ بأنَّه قال: إن من العلم أن تقول لما لا تَعْلم «الله أعلَم» وَإِنَّ رسول الله ﷺ وصَحْبَه الكرام، وهم علماء الأمّة، وقادتها ومعلّموها كانوا يحتاطون في الإجابة عن الأسئلة والمسائل، وكانت تَتملّكُهُمْ الدِّقة، وقد يُثْنِيهمُ الحذر أحياناً عن الإجابة غَيْر المؤكَّدة في عقولهم، والجواب بلا أدري، أَو اللّهُ أعلم، لا يَعْنِي كتْمَان العلم، ولا يَنْسبُ لِصَاحِبِهِ الجهالة؛ لأن الكمال لِلّهِ وحده، بل يُضْفي على صاحبه وقارَ الصِّدق، وإِجلال الحقيقة، فقد روى الشعْبيُّ عن علي بن أَبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنَّه قال: «ما أَبردها على الكبد. فقيل له وما ذلك؟ قال: أن تقول لما لا تعلم اللّهُ أعلم»[43].

(41) سورة البقرة، الآية: 32.

(42) القرطبي، جامع بيان العلم، ص62.

(43) القرطبي، مصدر سابق، ص67.



المنهج المنحرف في دراسة التاريخ الإسلامي

الدكتور: محمد البشير الهاشمي مغيلي

كلية أصول الدين - الجزائر

1 ـ النظرة الغربية إلى التاريخ:

عندما لا يؤخذ تاريخ الإنسانية بعين الاعتبار إلاّ ابتداء من التطوّر الوحيد لأوروبا ليعود إليها كذلك في النّهاية. فإنّه يغدو من الجليّ أننا لا نملك مواراة الرّوح العرقية المتمركزة التي ما زالت تطغى على لفيف لا يُستهان به من الفلاسفة والمؤرخين.

وليس من ريب في أنّ المنهج العلمي يدين هذا الاتجاه الذي ينزع إلى مثل هذا التبسيط، ولا سيّما أنّه يعمد على هذا النحو إلى تجاهل تامّ تقريباً للسّاحة الزّمنية التي طالما كانت مسرحاً لأحداث صنعت تاريخ قارّات أخرى، والتي

استغرقها وأثراها بسخاء، ماضي حضارات شتّى: من ذلك مثلاً التاريخ الألفي للحضارة الإسلامية. في الوقت الذي طفق فيه العالم المسيحي يخرج بعناء من الجمود الفكري الذي خيّم عليه طوال العصور الوسطى، حيث ما انفكّ يلازمه الشعور بمعضلات كبرى في التعبير عن فكره بمعزل عن العلوم الإسلامية التي قُيّض لها في ما بعد أن تنجده تمهيداً لنهضته الخاصّة.

وعن هذه الرؤية القاصرة يقول محمّد أسد: «لقد مال المفكّرون والمؤرخون الأوروبيون منذ عهد اليونان والرّومان، إلى أن يتبصّروا بتاريخ العالم من وجهة نظر التاريخ الأوروبي والتجارب الثقافية الغربية وحدها».

«أمّا المدنيات غير الغربية، فلا يعرف لها إلاّ من حيث إنّ لوجودها، أو لحركات خاصة فيها، تأثيراً مباشراً في مصائر الإنسان الغربي، وهكذا فإنّ تاريخ العالم وثقافاته العديدة، لا يعدو أن يكون في أعين الغربيين، تاريخاً موسّعاً للغرب».

«وطبيعي أنّ النظر من هذه الزّاوية الضّيقة لا بدّ أن يوقع العين على مشهد مشوّه غير سليم»[1].

2 ـ التّفسير المادّي:

يقوم التّفسير المادّي على أساس من التّطبيق العام للقوانين البيولوجية على التّاريخ وعلى المجتمعات الإنسانية بدون استثناء. وتجدر الإشارة هنا إلى النّظرية الدّاروينية.

وإذا كان داروين قد اكتشف قانون التّطوّر في نطاق الطّبيعة العضوية، فإنّ ماركس ما لبث أن عثر عليه بدوره في مجال تاريخ البشرية.

وانطلاقاً من هذه الفرضية، ما على الإنسان، حسب انجلز، إلاّ أن يأكل ويشرب ويسكن ويلبس أوّلاً، وقبل أن يتساءل عن السّياسة والدّين والعلم أو الفنّ[2]... وبعبارة أخرى، عليه في البداية أن يعيش ثم له، بعد ذلك أن يفكّر،

(1) محمّد أسد: الطريق إلى مكّة، ص17.

(2) Karl Mar: Selected Works, vol 1, p.12.

ولكنّ الذي نخشاه، أن نكون هنا بصدد تفسير متعجّل.

وبالفعل، فبالنسبة إلى انجلز، إذا لم يكن الإنسان في وضع يقدّم له الضّمانات الاجتماعية اللاّزمة ويؤمّن له الحدّ الأدنى من المعيشة، فإنّه بالتأكيد لن يستطيع بطبيعة الحال أن يميل إلى تفكير آخر.

ولهذا السّبب بعينه، ليس هناك من وجود حقيقيّ إلاّ للأشياء المحسوسة الملموسة.

إنّ حواسنا ومشاعرنا ليست في التّحليل الأخير إلاّ ضرباً من الطّاقة التّابعة للمادّة. وعليه، فإنّه يتعيّن أن نقصي عن الدّابة البشرية كل لجوء إلى الميتافيزيقيا وكل ارتماء بين أحضان الرّوحانية ممّا لا يتحقق في واقع الأرض.

كذلك الأمر بالنّسبة إلى دور الأفكار الأخلاقية أو ما يتعلّق بالضّمير، إذ إن المثل العليا لا تعبّر إلاّ عن الأوهام التي تغذّي أحلام الجياع والمحرومين. إنّ هؤلاء باعتبار حالتهم الاجتماعية النّاجمة عن الظّروف الاقتصادية السّيئة، ليمثّلون إنتاجاً مضرّاً بالمجتمع[3].

ولا تفرد الأولوية إلاّ للجماعة. ذلك أنّها هي التي تمثّل الواقع. أمّا الوجود المستقلّ للأفراد فإنّه ليس إلاّ محض توهّم.

ومن ناحية أخرى، فإنّ أسلوب الإنتاج في ظلّ الحياة المادّية هو الّذي يحدّد الاتجاه العام للحياة الاجتماعية والسّياسية والرّوحية بما أنّه ليس غير وسائل الإنتاج من مقرّر نهائي. فهي الحكم الحقيقي الذي يتحمّل المسؤولية ويقرّر مصير النّاس.

صحيح أنّنا خاضعون، وإلى حدّ معيّن، إلى نوع من التأثير والتفاعل مع الوسط المادي الذي يحيط بنا، ولكنّه صحيح أيضاً أنّنا بإرادتنا وفكرنا، نحن أوّلاً، الذين نجري التغيير دوماً في هذا الوسط، بحيث نجعله أكثر تكيّفاً وملاءمة مع مختلف حاجاتنا. والتّجربة شاهد على ذلك، والآية الكريمة التالية صريحة في تأكيد هذا المعنى:

---

(3) محمّد قطب: الإنسان بين المادّية والإسلام. ص67.

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ﴾[4] أو ﴿... وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[5].

إلى جانب ما يؤكده التاريخ ويثبته الإسلام على الخصوص بمدرك التسخير ممّا جاء ذكره في:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ...﴾[6].

﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ۖ وَأَلَنَّا لَهُ ٱلْحَدِيدَ ﴾[7].

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ﴾[8].

وذلك أن الإنسان كان يرفض دائماً النّقيض، الذي تسوقه الفرضيّة الماديّة التي تتعارض على هذا النّحو، أيّما تعارض، مع أيّة فكرة للتقدّم الحقيقي.

وفي هذا السّياق لا يبقى للحتمية الاقتصادية أيّ مبرّر. بيد أنه في النظرية المادية الاقتصادية، حيث لا يتعلّق الأمر بالحوادث بل بالتّفسير السّوسيولوجي، أي بتاريخ المجتمعات، نرى أن تحليل حركة التّاريخ واتجاهها لا يخضعان إلاّ لمعايير ماديّة بحتة.

ولا يكمن الخطأ حينئذ في التّعميم بالعامل الواحد فقط. بل أيضاً في التّنبّؤ بالنّسبة إلى المستقبل.

ومن ناحية أخرى ليس صحيحاً أنّ كلّ تحليل لا يأخذ في الحسبان العامل الاقتصادي عنصراً محرّكاً في مسيرة التّاريخ. هو تمحّل مفرط. وبالتالي فإنّه يعجز عن أن يدرك أنّ المساواة الحقيقية تكمن في المساواة الاقتصادية، وأنّها لا يمكن أن تتحقّق إلاّ من خلال الصّراع الضّروري والحتمي للطبقات.

(4) سورة هود، الآية: 88.

(5) سورة الأعراف، الآية: 182.

(6) سورة الحجّ، الآية: 65.

(7) سورة سبأ، الآية: 10.

(8) سورة النّحل، الآية: 12.

لكن ألا نرى أنّ هذا التّفسير الذي قلّما يعوّل عليه عموماً، يعصف به تاريخ الإسلام الذي تتعارض مبادئه مع المفهومات المادّية، التي تعدُّ غريبة عنه. وإلاّ فـ«ما الذي دفع المسلمين إلى تجاوز الأراضي الخصبة في فتوحهم، والتوغّل في صحارى شاسعة وجبال رهيبة كانت قبورهم تنتظرهم فيها؟ ما الّذي مكّنهم ـ وهم الأقلّ، غالباً، عدّة وعدداً ـ من الانتصار على أعدائهم الذين كانوا يفوقونهم في مقاييس المادّة والقوى المنظورة؟ ما الّذي دفع السّلطان العثماني (عبد الحميد الثاني) إلى أن يرفض منح اليهود أرضاً في فلسطين لقاء تسليف دولته المتعبة قرضاً ضخماً والتّبرّع ببناء أسطول بحري لها وتسديد ديونها؟ (. . .) وعشرات غيرها من المواقف التّاريخية الحاسمة، بل مئات، يمكن أن يقدّمها لنا سجل التاريخ البشري الحافل. . . التي لن يفسّرها أبداً المنطق المادّي في عمومه. لأنّ هنالك من وراء المادة، وفي تكوين كل واحد منّا، ذلك المزيج المعقّد والمتشابك، والنّسيج الفذّ المركّب من قوى العقل والرّوح والعاطفة والوجدان، والغرائز والأعصاب، والدّوافع والشّهوات، الذي عجز العلم التّجريبي حتى الآن ـ على تقدّمه الهائل في ميادين الطبيعة والرّياضة ـ أن يكشف عن واحد بالمائة من بواطن هذا الكائن المتفرّد (المجهول) كما يقول ألكسيس كاريل الحائز على جائزة نوبل في الطبّ والجراحة. . .»[9].

3 ـ المذهب التّاريخي والتّاريخانية:

تعرف التّاريخانية حسب أ. توران بكونها القدرة التي يملكها كل مجتمع «على إنتاج حقله الاجتماعي والثّقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الخاص»[10] وإنّه لمن الأهميّة بمكان أن نلاحظ في هذا التّعريف المهمّ النّقطة المنهجية التالية: بدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التّاريخ. يتعيّن أن نضع التّاريخانية في صميم المجتمع كمبدإ تنظيمي لحقل العلاقة والتّطبيق[11].

(9) ذكره د. عماد الدّين خليل: التفسير الإسلامي للتّاريخ. ص162 ـ 163.

(10) A. Touraine: Production de la sociét. p. 20.

(11) ibid., p. 33.

وبهذا سوف نتمكّن من تفادي التّناقض بين البنية والتاريخ والقيام بوصل التحليل الاجتماعي بالأفق التّاريخي[12].

وإذا كانت التّاريخانية تفيد البقاء على صعيد التّساؤل، فإنّ المذهب التّاريخي يغذي الوهم باتّجاه موجّه وبمعنى معيّن للتاريخ[13].

إنّ المذهب التّاريخي يقرّ بمسلّمات فلسفية أو إيديولوجية لا تلبث أن تتسرّب إلى مدرك التّاريخانية، ولو عندما يقتصر المؤرّخ على عمله الخاصّ، أي تحليل التغيير. ممّا أدّى إلى إمكانية التمييز بين مذهب تاريخي وضعي (يعرف بالعلمي). ومذهب تاريخي وطني شديد الحماس في الإيديولوجيات المعاصرة، إلى جانب مذهب تاريخي جمالي. وفي كل الحالات هناك محاولة لتأسيس قيم دينية وأخلاقية وسياسية، بل فكرية أيضاً بواسطة تحرير «التّاريخ» صوب اتجاه تنمية بيانية مستمرة، تستلزم إمّا تقدّماً متطوّراً انطلاقاً من مصدر «بدائي» (غير كامل) نحو هدف أرضي ينشد الكمال دائماً (كالوضعية)، وإمّا تقدّماً غير متطوّر انطلاقاً من مصدر علوي نحو مستقبل أخرويّ (إشارة إلى علوم أديان التوحيد)[14].

ثم إنّنا إذا كنّا سوف ندين المذهب التّاريخي لكونه مدركاً غزيراً جدّاً بالشحنات العرقية. فذلك لأنّنا نعتقد أنّه إذا استعمل لغرض سيّىء وبالأخصّ إذا استهدف غاية مغرضة، يمكن بتعاطف واسع مع الاستعمار، أن يكون له بمنزلة رأس الحربة بل بالإمكان أيضاً أن يضفي الشرعيّة على الإمبريالية المعاصرة[15].

4 ـ المستشرقون والتّاريخ:

اتّجه اهتمام المستشرقين بدراسة التّاريخ الإسلامي لإدراكهم مدى الأهمية

(12)و(13) محمّد أركون: التّاريخ والتّاريخانية: ملتقى الفكر الإسلامي العاشر. عنابة. 10 ـ 19 جويلية 1976. ص5.

(14) المرجع نفسه. الصفحة ذاتها.

(15) انظر: M. Salhi: L'écoloniser l'Histoire. Ed. Maspéro. Paris. 1965.

وتجدر الإشارة في هذا الصّدد إلى المحاولة الهامّة التي خصّصها محمّد صالحي «من أجل تحديد التّاريخ من الاستعمار» من بين أعمال أخرى حديثة.

التي يكتسيها التّاريخ في بناء الأمم وتربية الأفراد، فانصبّ حرصهم «على إفساد هذه الغاية، وذلك ببعث الجوانب المضطربة والرّوايات وصور التّناقض والخصومة. . .

ولا ريب من أن الهدف من بعث دعوات الفرعونية والفينيقية والآشورية، إنّما يستهدف تمزيق وحدة المسلمين والنقص من شأن الإِسلام»[16].

والأمثلة على ذلك غير قليلة، منها ما يكتبه بروكلمان في انتقاص الحركات الإِسلامية القويمة والمذاهب السليمة مقابل الإعلاء من شأن القرامطة والشعوبية والباطنية والزنج[17].

ولكنّه لا يشير إِلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة ولا إِلى نقض بني قريظة عهدهم مع الرَّسول ﷺ في أشدّ ساعات محنته»[18].

ومنها ما يدوّنه روزنتال الذي يصوّر التّاريخ الحضاري للإسلام على أنّه سلسلة متّصلة مع الحكام الطغاة، وأنّه كان تكراراً مسجّلاً للأفكار، وأنّ التّاريخ الدّيني كان بقايا متحجّرة مجمّدة تناقلتها الأجيال بعضها عن بعض[19].

4 ـ 1 ـ ومنها ما يصوّر السّلطان عبد الحميد على أنّه كان رجلاً مستبدّاً ظالماً. وأنّه كان يلقي خصومه بالعشرات في الدردنيل، وكانت له قوى ضخمة تشتغل بالجاسوسية وتصادر الحريّات.

4 ـ 2 ـ أنّ الدّولة العثمانية كانت دولة مستعمرة سيطرت على البلاد العربية بالقوّة وجنت إليها ثمراتها وتركت تلك البلاد فقيرة ضعيفة.

4 ـ 3 ـ أنّ الاتحاديين في الدّولة العثمانية كانوا قوّة تقدمية عصرية بينما القوى الأخرى قوى رجعية متخلّفة.

---

(16) أنور الجندي: المستشرقون والإسلام، مجلّة البعث. المجلّد 27 عدد 1 ـ 2. إصدار ندوة العلماء. لكهنو، الهند. رمضان ـ شوّال 1402هـ. ص102.

(17) انظر: كارل بروكلمان: تاريخ الشّعوب الإسلامية. ص215 ـ 228.

(18) د. عبد الحليم عويس. مجلّة المسلم المعاصر. السّنة 12. العدد 47. بيروت. رمضان 1406هـ. ص54.

(19) أنور الجندي: مجلّة البعث الإسلامي. ص103.

4 ـ 4 ـ أنّ دعوة السّلطان عبد الحميد إلى الوحدة الإسلامية كان قد تجاوزها الزّمن وفات أوانها، وأن الدّعوات القومية كانت هي أسلوب العصر»[20].

ويصرّ بعض المستشرقين على المغالطات التّاريخية في ادعاء الخلاف بين العرب والأتراك ووصف العلاقة بينهم بأنها استعمارية. والواقع غير ذلك، إذ إن الخلاف كان مع الطورانيين، ولم يكن مع التّرك، وأن العرب بل المسلمين، قد رحّبوا بالوحدة الإسلامية العثمانية، «وقد أكّد الباحثون أن هذا اللّقاء بين العرب والأتراك قد حمى العالم الإسلامي أكثر من أربعمائة عام من الغزو الصّليبي للمرّة التالية (. . .) ويشهد المؤرّخون غير المتعصّبين على الإسلام أو النّاقمين على الدّولة العثمانية، بأنّ العثمانيّين قد اقتفوا أثر الخلفاء الأوّلين في العدل والتّسامح، وتمثّلوا أعمالهم واتخذوهم قدوة، وعملوا على جمع القلوب إليهم بتقدير العلماء وإنشاء المساجد والمدارس. . .»[21].

5 ـ الغزو الصّليبي للتّاريخ الإسلامي:

لم يسلم التّاريخ الإسلامي من غزو الصّليبية الغربية، فقد تعاون المستشرقون والمستغربون معاً على تشويهه، ومن أبرز المحاور التّشويهية:

أ ـ تركيزهم على فترات الخلاف بين المسلمين دون غيرها من الفترات الكبيرة المتألقة.

ب ـ زعمهم أن فترة الالتزام بالإسلام مقصورة على العصر الرّاشد.

ج ـ إثارتهم للعنصريات وتعميقها بين العرب والبربر والأتراك والفرس إضعافاً لروح الإخاء الإسلامي.

د ـ إبرازهم دور الأقليات غير المسلمة وتحريكها ضدّ الأمّة.

هـ ـ حقدهم على كل من وقف في وجه الزّحف الصّليبي مثل المماليك والأيّوبيين والعثمانيين بالأخصّ.

---

(20) أنور الجندي: تصحيح أكبر خطأ في تاريخ الإسلام الحديث. ص6 و7.

(21) المرجع السابق، ص30.

و ـ تمجيدهم لمن خانوا الإسلام وحاربوه، مثل كمال أتاتورك في تركيا وأكبر شاه في الهند وغيرهما. وعلى النّقيض من ذلك ينتقصون من قدر المجاهدين والمصلحين، ويلفّقون لهم التّهم.

ز ـ تشكيكهم في التراث الحضاري الإسلامي بدعوى أنّه منقول ومترجم عن الحضارة الهلّينية[22]. . . .

6 ـ توظيف الأحقاد التّاريخية:

ما انفكّ اليهود يوظّفون الأحقاد الكامنة في لاشعور الغربيين على الإسلام والمسلمين تحقيقاً لأغراضهم ومخطّطاتهم. ولا سيّما أنّهم يدركون أن خيال الحروب الصّليبية لا يزال يرفرف فوق الغرب إلى يومنا هذا، بصورة أو بأخرى[23].

ويشير محمّد أسد إلى هذا الشّبح الذي ما زال يخيّم على نفسية الغرب فيقول: «أمّا فيما يتعلّق بالإسلام فإنّ الاحتقار التّقليدي أخذ يتسلّل في شكل تحزّب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التّاريخ بين أوروبا والعالم الإسلامي غير معقود فوقه بجسر، ثمّ أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوروبي. والواقع أن المستشرقين الأوّلين في الأعصر الحديثة كانوا مبشّرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصّورة المشوّهة الّتي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبّرة على أساس يضمن التّأثير في موقف الأوروبيين من «الوثنيين».

غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمرّ، مع أن علوم الاستشراق قد تحرّرت من نفوذ التّبشير، ولم يبق لعلوم الاستشراق هذه عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها.

أمّا تحامل المستشرقين على الإسلام، فغريزة موروثة وخاصّة طبيعية تقوم

---

(22) مجلّة المسلم المعاصر. ص55 ـ 56.

(23) إسماعيل الكيلاني: «التاريخ وصناعة المستقبل». مجلّة الأمّة. السنة السّادسة. العدد التاسع والستّون. قطر. رمضان 1406هـ. ص35.

على المؤثّرات التي خلقتها الحروب الصّليبية بكل ما لها من ذيول في عقول الأوروبيين»[24].

7 ـ المنهج المنحرف في دراسة التّاريخ الإِسلامي:

ينحرف المنهج عندما يزيغ عن الموضوعية ويحيد عن الواقعية ويستبدّ به انقياد متعسّف إِلى أغراض غير علمية.

ومن الأخطاء الجسيمة التي يرتكبها حشد من المستشرقين ـ عن وعي أحياناً كثيرة ـ في دراستهم للتاريخ الإِسلامي، نذكر ما يلي:

أ ـ **النظرة المبتسرة**: تلك التي تركّز على الجانب المادّي في الحياة وتستهين بالجانب الرّوحي والأخلاقي فيها، وتفسير كل أحداث التّاريخ الإِسلامي وغيره بالعامل الواحد «الاقتصادي».

وإذا انتبه بعضهم إِلى عناصر أخرى في التفسير المتكامل لكونه ضرورة علمية تستلزمها الحقائق نفسها. وإِلاّ كانت منقوصة وانخرم فهمها وذهبت العبرة منها. فإِنّه يتعرّض إِلى الإِدانة لخروجه على «العرف المنهجي» الغربيّ الرّسميّ! كما أدين «شبنجلر» و«توينبي» لاعتمادهما نزعة غيبية في تفسير التّاريخ. وأنّى لبحوث غربية أن تدرك السّرّ في تبرّع أَبي بكر بكلّ ماله؟ أَو تقف على البواعث الحقيقية التي حملت صهيباً على التضحية بثروته وتركها لأهل مكّة؟ أَو أن تستسيغ الحكمة من قول الرّسول له ﷺ: «**ربح البيع**»[25].

وكيف يمكن للمنهج الغربي ألاّ ينحرف، وهو مشدود إِلى فكرة سليطة تتلخّص في البحث عن الطّعام دوماً. فيفسّر في نطاقها الضيّق جميع الفتوحات الإِسلامية بل ظهور الإِسلام وحركته الحضارية الواسعة بعوامل اقتصادية؟

---

(24) محمّد أسد: الإسلام على مفترق الطّرق. ص60 ـ 61.

(25) د. عبد الحليم عويس: الغزو الثقافي في المجال التاريخي. مجلّة المسلم المعاصر عدد 47. ص52.

ب ـ **الإقليمية المركزية**: وهي زاوية نظر غربية إقليمية تنظر من خلالها مناهج الغرب إلى التّاريخ الإسلامي. بل إلى تاريخ العالم أجمع، على أنّه فرع مرتبط بالأصل الذي هو أوروبا، مركز العالم، في زعمهم، الذي «تدور حول قطبه كل المساحات الأخرى في الأرض، وما عليها من دول وشعوب وحضارات، حيث تغدو في معظم الأحيان أشبه بالظّلال الباهتة لهيكل التّاريخ الأوروبي العالمي الذي يتميّز بالكثافة والامتلاء والإشعاع»[26].

ج ـ **حصر المصادر فيهم**: وإذا كان المستشرقون في أغلبهم لا يعترفون بالمؤرّخين المسلمين، فقد درجوا على اللّجوء إلى كتابات من سبقوهم من زملائهم، وكأنّها «المصادر الأصلية»، معتمدين على التّوجيه الكنسي الذي يستوحون منه أفكاراً مسبقة يتصيّدون الأدلّة لإثباتها من واقع التّاريخ في غير ما اكتراث لصحّتها[27].

د ـ **الانتقاء الكيفي**: أو التّفسير الاختياري للنّصوص التّاريخية، وانتقاء الرّوايات والشواهد والوقائع التي توافق هواهم وتؤيّد مزاعمهم، منتحلين لها مختلف الإحالات والمؤيّدات الوهمية التي يستلّونها من اختراعاتهم وتلفيقاتهم.

هـ ـ **المنطق الوصفي العلماني**: ومن مظاهر المنهج المنحرف ما يعمد إليه أكثر المستشرقين من إسقاط المنطق الوصفي العلماني، في غير ما سبر لأغوار المعاني ومرامي العبر من وراء الحوادث التّاريخية، من جهة، والرؤية البيئية المعاصرة للمناهج الغربية على الوقائع الإسلامية الماضية[28]، من جهة أخرى.

والغالب على الظنّ أنّه يتعذّر على المستشرقين أن يتحرّروا من عواطفهم وبيئتهم ومنطقهم الغربي الخاصّ. وأنّه لذلك يبلغ تحريفهم لسيرة النّبيّ ـ

---

(26) د. عماد الدّين خليل: مع القرآن في عالمه الرّحب. ص151 ـ 152.

(27) المرجع الأسبق. ص63.

(28) المرجع الأسبق. ص54.

ﷺ ـ وللصّحابة وغيرهم درجة غاية في الإسفاف والغرابة. بحيث تصوّر لنا محمّداً ـ ﷺ ـ كأنه يتحدّث بلهجة بريطانية إذا كان المؤلّف بريطانياً، وبلهجة فرنسية إذا كان الكاتب فرنسياً، وهكذا إلاّ أن نتصوّره وفق هذه الذّهنية المسكينة الزائفة عربيّاً يخاطب العرب آنذاك[29].

و ـ **الخلفيات المتحكّمة**: لا جرم أنّ القيود التكبيلية ذات الطّابع الإيديولوجي تحدّ من عملية المناهج، وتبتر موضوعيتها بتراً شديداً، وهذا هو الدّاء العضال الذي ينتاب، بل ينخر في المناهج الغربية التي «عندما تدرس تاريخنا بالذات تتحكّم فيها عصبيات شتى ورواسب نفسية ومخلّفات ثقافية تاريخية، وأطماع سياسية واقتصادية، وتحزّبات دينية ومذهبية وإيديولوجية وعرقية، لكونها نشأت وتبلورت في القرن الذي بلغت فيه حركة الاستعمار القديم للعالم الإسلامي المتعب أوجها[30].

8 ـ نقد المعطيات الاستشراقية:

إذا كانت المعطيات الاستشراقية مشبعة بالسقطات والأخطاء التي بيّنّا آنفاً. ورأينا، بحقّ، قصور مناهج البحث الغربي في تقديم تفسير منسجم وشامل للتاريخ الإسلامي، بسبب إخفاقها في القيام بتغليب العوامل أو البواعث المادّية فهل يجب لفظها بالكلّية، ولا سيّما أنّها قد تتضمّن الجيّد والرّديء؟

إنّ «الموقف الجادّ هو الذي يعرف كيف يفيد ممّا تقدّمه الحركة الاستشراقية دون الوقوع في أسرها على حساب الحقيقة التاريخية»[31].

9 ـ هل للمستشرقين جهود تُذكر أَو تُشكر؟

يذهب بعض النّقاد المسلمين إلى أنّ المستشرقين «حينما حقّقوا ونشروا الكتب، ووضعوا المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ومفتاح كنوز السّنّة. لم يقصدوا بحال من الأحوال إلى فائدتنا وخدمة علمنا ـ ومع ذلك لا ننكر ـ أنّنا أفدنا

---

(29) E. Dinet: L'Orient vu de l'Occident. pp. 95-96.

(30) د. عماد الدّين خليل: مع القرآن في عالمه الرّحب. ص154.

(31) المرجع نفسه. ص150.

كثيراً من عملهم هذا، ولكنّها إفادة بالإضافة والتّبعية، ولم تكن مقصودة لذاتها، وإذا أردنا أن نشكر للمستشرقين هذه الجهود، فعلينا أن نشكر للمستعمرين إصلاحاتهم وأعمالهم التّعميرية التي قاموا بها في البلاد التي استعمروها كالهند مثلاً، وما أظنّ أحداً يقول بذلك، فهي أعمال تمّت من أجلهم وإفادتهم، وإن كنّا قد أصبنا منها خيراً، فذلك أمر عرض وعلى غير رغبتهم»[32].

التّصوّر الإسلامي للتّاريخ:

من أجل تفادي كل التباس من نحو فلسفي بين التّصوّر الإسلامي للتّاريخ وبين تصوّر التّاريخ الإسلامي، سواء كان منظوراً إليه في التحليل من وجهة نظر إسلامي أم لا، فإنّنا نبيّن من الآن أن المنهج الذي نترسّمه ههنا هو الأوّل، على حين أنّ الاتجاه الآخر يعبّر عن وجهة نظر المستشرق أو المنهج الغربي بوجه عام.

وتأسيساً على ما ذكرنا، فإنّ التّاريخ الإسلامي إنّما هو تاريخ تطبيق الشّريعة ما دام هناك التزام فعليّ بتوخّيها في الواقع. فهو إذن الشّكل الذي تجسّد فيه الإسلام في الواقع، وكل خروج على الشّريعة يعدّ انحرافاً عنه، وفي نفس الوقت سبباً له[33].

إنّ الاستراتيجية الإخفائية سوف تلحّ على الجانب الحوادثي (évenementiel). وتعاقُب الممالك والظّواهر الاجتماعية والسّياسية. وهذا وحده كفيل بأن يوقع في خطأ كبير مألوف يحجب رؤية الجانب الجوهري الآخر وهو جانب تاريخ عقيدة شاملة ذات خصائص ومميّزات ومقوّمات خاصّة[34].

بيد أنّه يجب أن نلاحظ أنّ الموازنة مع أيّة مقاربة أخرى لن تكون فقط محدودة على صعيد الفكر والثقافة، ولكنّها سوف تجري بصورة أدقّ من القاعدة على مستوى التّصوّر العام الأوّليّ نفسه، سواء اقتادته إيديولوجية أو فلسفة أو عقيدة.

---

(32) د. عبد العظيم الدّيب: المستشرقون والتّاريخ. مجلّة البعث الإسلامي. ص144.

(33) د. عبد الرّحمن علي الحجّي: نظرات في دراسة التّاريخ الإسلامي. ص20.

(34) المرجع السابق. ص13.

إذن، فمن خلال هذه الفكرة الجذرية للأخلاقية الإسلامية المتعلّقة بالتّغيير النّفسي، وتغيير الأوضاع الاجتماعية والسّياسية، ينبغي أن نحاول تفسير التّاريخ الإسلامي.

ولا جرم أن المنهج سوف يكون مغايراً تماماً لما درجت عليه الدّراسة التاريخية للشعوب الأخرى.

فالشأن بالنّسبة إلى المسيحية مثلاً يتعلّق بتاريخ المسيحيين أقلّ منه بتاريخ المسيحية، بمعنى أنّه يتعلّق على الأقصى بتاريخ الاختلافات المذهبية والعقائدية العديدة، والصّعوبات التي كانت الكنيسة تعاني منها في تفسير بعض المتناقضات أَو تأويل مختلف الأسرار الدّينية. كما أنّه يتعلّق أيضاً بتاريخ المحاولات العسيرة للتوفيق بين المذهب الرّوحي المسيحي ومتطلّبات الحياة المادّية، بين ما هو دنيوي وما هو أخروي. إذن لم يكن الأمر متعلّقاً بتاريخ المسيحيين وهم يواجهون مثلاً مشكلات تأسيس دولة على الرّغم من أنّ المجابهات السّياسية لم تكن قليلة في رأينا ولا كانت تستهدف إقامة سياسية مسيحية، وإنّما كانت تحرّكها دعوى استرجاع سلطة إلهية مسلوبة اختلست من الكنيسة.

ولا يحدّثنا التّاريخ عمّا كان المسيحيون يواجهونه من المشكلات المترتبة عن إقامة مؤسسات اجتماعية أَو قضائية.. وفي المقابل، فإنّ الكنيسة حافلة بتاريخ الإصلاحات الدّاخلية..

وعليه فلا ريب «أنّ الإسلام فريد في إقامته للمجتمع الإسلامي على فكرة الأمّة، وأنّ هذا المفهوم، مستمدّ من العقيدة الإسلامية، ولا نظير له في المجتمعات الإنسانية قبل الإسلام وبعده.. وأنّ ديناميكية الجماعة الإسلامية، هي التّعاون والتّضامن والتكافل والتّناصر»[35].

(35) د. كمال محمّد دسوقي: فقه الاجتماع الشّرعي. مجلّة منار الإسلام. أبو ظبي. العدد 6. السنة 15. يناير 1990م. ص38.

التفسير الإسلامي للتاريخ:

1 ـ النظرة القرآنية للتاريخ:

إنّ حركة التاريخ الإنساني لتنبثق في المنظور القرآني من مفهومي الحقّ والعدل في مقابل مفهومي الباطل والظلم. إنّها لتربط في انسجام ربطاً دائماً بين السّماء والأرض، حيث تتداخل عمليات الماضي والحاضر والمستقبل تداخلاً مستمرّاً، وتتواصل هذه الأبعاد الثلاثة وتتتابع بحيث تكوّن وحدة زمنية حيوية ممتدّة بلا حدود[36] إلى يوم الحساب.

إنّ اليوم الآخر وانتظار الفرج هما في النّهاية، أهمّ المعايير الرئيسية لقياس مدى الفاعلية التاريخية للنّاس وللأمم، وفي نفس الوقت يمثّلان أهمّ المحرّضات على حركة التّاريخ.

إلاّ أنّ التقييم لن يكون أخلاقياً فحسب أو ذاتياً، بل أيضاً موضوعيّاً، ولا سيّما أنّ الإنسان سوف يلقى جزاء من خلال أعماله هو. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى المجتمعات الّتي من مجموعها يتكوّن التّاريخ.

2 ـ البعد الغيبي:

إنّ الغرب عاجز كما يرى أحد الباحثين، عن فهم الحياة الشرقية وأعجز منه عن فهم حياة المسلمين بصورة خاصّة، ما دام يفلت منه العنصر الغيبي، ذلك البعد الذي ما زال يفتقده ولا سيّما في العصر الحاضر، الذي تغلب عليه مختلف النظريات المادّية والتجريبية[37].

إنّ البعد القرآني يحتوي من جانب على تغطية أفقية للتاريخ البشري، بحيث إنّها تتمثّل أساساً في القصص القرآني المتعلّق بمحاولات الحوار بين السّماء والأرض.

ومن جانب آخر فإنّه يشتمل على تغطية عمودية لكل واقعة تاريخية هامّة

---

(36) د. عماد الدّين خليل: التفسير الإسلامي للتّاريخ. ص14.

(37) سيّد قطب: في التّاريخ. فكرة ومنهاج. ص38.

على حدة. الأمر الذي يفسّر تكرارها في النّص القرآني.

وإذ تتضافر المعطيات المستقبلية والوحدة المستمرّة في المساحة والزمن، التي تحكمها قوانين إلٰهية، أي السّنن بالتعبير القرآني الخاصّ، فذلك بعينه هو الّذي يميّز التّفسير الإسلامي للتّاريخ[38].

3 ـ عناصر أخرى في التّفسير الإسلامي للتّاريخ:

كي يتيسّر لنا فهم هذا التّفسير. يتعيّن علينا أن نقصي جانباً جلّ التصوّرات الجارية إلى حدّ الآن بشأن التّاريخ. محلّين محلّها ما يلي:

أ ـ النّظرة التفاؤلية.

ب ـ ضرورة انتصار قوى الحقّ والعدل والسّلام على قوى الباطل والظّلم والعدوان.

ج ـ الإيمان بغد أفضل تسود فيه القِيَم الإنسانية سيادة مطلقة، ويتحقّق في ظلّه قيام المدينة الفاضلة والمجتمع المثالي واقعياً.

إنّ هذه الفكرة المنبثقة أساساً من المفهومات القرآنية[39] ترتكز بالدّرجة الأولى على نظرة تفاؤلية للسيرورة الشاملة للنّظام الطبيعي والمآل التّاريخي.

وإنّها لتوطّد الأمل في المستقبل بقدر ما تمحو معها الرؤى القاتمة المتشائمة بخصوص تطلّعات الإنسانية وآمالها الذّاتيّة.

د ـ شخصية المجتمع وطبيعته:

إنّه لا يمكن أن تكون للتاريخ فلسفة ولا قواعد ولا ضوابط عامّة، ولا يمكن أن يشكّل موضوع تفكير ولا أساساً للبحث والذكرى والدّرس، ما دام المجتمع لا يملك شخصية مستقلة وطبيعة نوعية.

---

(38) أمّا عن الاكتشاف المنسوب إلى روّاد التاريخ الكبار، فإنّه يعدّ متأخّراً عن الإسلام وتالياً له إذا صحّ وتقنّنت علميته.

(39) مفهومات تؤكّد ضرورة انتصار رسالة الوحي وفوز الصّالحين والأتقياء إلى جانب ضرورة خيبة قوى الظلم والجور وأيضاً ضرورة انتظار الفرج.

ذلك أنّه إذا قدّر لهذا المجتمع أن يفقد هذه الشخصية المستقلّة، فإنّ التاريخ سيتحوّل إِلى مجرّد التّعبير عن حياة كتلة من الأفراد خالياً في سرده من العبر، دون عطائه التربوي والحضاري.

هـ ـ المرتكزات القرآنية في فهم التاريخ:

هـ ـ 1 ـ يرفض القرآن كلّية أن ينظر إِلى التّاريخ من زاوية سطحية تافهة، ويؤكّد وجود سنن[40] أو نواميس كونية ثابتة في تطوّر الأمم، إنّها سنن لا تتبدّل: ﴿وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[41]. ومع ذلك فهي تحفّز ديناميكية المجموعات البشرية من أجل تفادي أخطاء الماضي.

هـ ـ 2 ـ إنّ كل ما يحصل للنّاس وللمجتمعات جدير بأن يطلق عليه، حقيقة وصدقاً، وصف «التّاريخي» ما دام يتعلّق بهم من خلال أعمالهم وحركاتهم في كلّ لحظة مدة بقائهم على وجه الأرض.

كما أنّ كل ما يسمح بإقرار نظام اجتماعي جديد وقيام علاقات جديدة للقوى هو عمل تاريخي في الصّميم.

هـ ـ 3 ـ ويلحّ المفهوم القرآني على ضرورة الوعي بالزّمن الذي يجري من أجل التّمكّن من تصوّر الماضي وتحديد الحاضر، إنتاجاً وكفاحاً وتشييداً.

هـ ـ 4 ـ كما يحثّ على اعتماد التّاريخ معرفة، لأن المجتمعات البدائية التي لم يظهر فيها التّاريخ بأتمّ معنى الكلمة، علماً للمعرفة، ظلّت كما هو الملاحظ، جامدة متحجّرة توحي بأنّها عديمة التّاريخ أَو أنّها تعيش في منطقة «اللاّشعور التّاريخي».

هـ ـ 5 ـ إنّ إغفال السّبب الحقيقي لظاهرة تاريخية يمنع المؤرخ، ليس فقط من الفهم السّليم، ولكنّه يعزّز بل يدفع إِلى إنشاء تصوّرات هووية، وربّما أدّى إِلى تخيّلات غريبة أَو مغرضة لمرحلة تاريخية أَو في حقّ شعب أَو مجتمع ما.

---

(40) ﴿فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾[فاطر: 43].
أَو قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ﴾ [آل عمران: 137].

(41) سورة الفتح، الآية: 23.

فهذا د. محمّد عمارة يتلكأ عن الفهم الصّحيح عندما يحاول فصم العلاقة الحميمة بين الدّين والسّياسة في الإسلام، فيخرج علينا بتفسير ذاتيّ يتورّع عنه بعض المستشرقين.

حيث يصرّح: «فلا الحرب الّتي سمّيت بحرب الرّدة كانت دينيّة، ولا حرب عليّ مع خصومه كانت دينيّة، لأنّها كانت حرباً في سبيل (الأمر)، أي الخلافة والرّئاسة والإمامة، وهذه سلطة ذات طبيعة سياسية ومدنية، ومن ثمّ كانت الحرب الّتي نشبت لأجلها سياسية ومدنية هي الأخرى»[42].

وأغرب من هذا وأبعث على الشطط أنّه بزعمه «كان اشتراط قرشية الخليفة تعبيراً عن موقف عربي (كذا) ضدّ عجمة الدّولة ممثلة في رأس سلطتها وقائدها الأعلى»[43].

وأوغل منه في اللّبس تجرّؤ من قبيل اعتبار الخليفة الرّاشد عمر بن الخطاب العلماني الأوّل في الإسلام: «فقد كان رائد التمييز بين السّياسة والدّين، مع معارضة جمهور الصّحابة له، ولقد بنى الدّولة الإسلامية على هذا التّمييز»[44].

كما يتنكّب د. عبد المنعم ماجد عن الصّواب في تفسير الدّوافع الحقيقية للفتوحات الإسلامية التي أدركها بعض المستشرقين فيعترض عليهم بقوله: «لا نوافق بعض المستشرقين في قولهم: إنّ العرب كانوا مدفوعين نحو الفتوح بالحماس الدّيني، فمن غير المعقول أن يخرج البدوي ـ وهو الّذي لا يهتمّ بالدّين ـ لينشر الإسلام... ولقد كان المسلمون متوحشين بدرجة تثير الاشمئزاز لدرجة أنّه في فتح الأندلس: «قيل إنّهم طبخوا أوّل من قتلوه في القدور»[45]؟؟

---

(42) د. محمّد عمارة: المعتزلة وأصول الحكم. سلسلة الهلال. عدد 400. القاهرة 1984. ص384.

(43) د. محمّد عمارة: الإسلام وقضايا العصر. ص23.

(44) د. جمال سلطان: غزو من الدّاخل. ص23.

(45) د. عبد المنعم ماجد: التّاريخ السّياسي للدّولة العربية. نقلاً عن المرجع السّابق. ص21. وعجباً له كيف ينطلي عليه مثل هذا الاختلاف فيروّجه بالرّواية ويدرّجه دون تحقيق بدافع من «قيل»!!؟.

هـ ـ 6 ـ إنّ الحتمية التّاريخية التي تحيل الإنسان إلى العجز عن الفعل وتفضي بالمجتمع إلى الجمود والشّلل، لا يمكن أن تتلاءم وقابلية التغيير الإيجابي للإسلام، اللّهم إلاّ إذا كان المقصود بالحتمية، حتمية الأسباب، فإذا كانت السّببية الطّبيعية تقابلها سببية اجتماعية، دون إحالة الإنسان إلى الدّرجة الثانية في الاعتبار السّببي الفاعل[46] فإنّها بلا ريب حتمية مقبولة إذ لا تخرج عن مجال السّنن، ولأنّ الإنسان هو المحور المركزي لفلسفة التّاريخ وعليه فلا مجال أيضاً لعبادة التّاريخ أو لـ«وثنية التّاريخ»[47].

4 ـ القِيَم الرّوحية والرّؤية التركيبية:

إنّ تفسير التّاريخ الإنساني لينبثق من موقف موضوعي شامل يربط، في انسجام، سائر القِيَم التي يتكوّن من مجموعها التّاريخ سواء كانت روحية أم مادية، طبيعية، أم فوق طبيعية.

ومن البديهي أن تكون هذه الخصيصة الأكيدة من وحي النظرة الإسلامية الّتي لا ترى القِيَم الرّوحية مجرّد أداءات تعبّدية أو فردية، ولكنّها تنظر إليها على أنّها قِيَم ذات جذور، هي من العمق والرّسوخ بحيث إنّ الرّابط متين بينها وبين الواقع الإنساني المعيش من جهة، وبين الوجود الاجتماعي من جهة أخرى.

إنّ الرّؤية التّركيبية والمنهج الموضوعي والتّحليل العميق المتحلّي بالواقعية والدّقة، كلّ ذلك يشكّل المراصد الضّرورية للتّفسير السّالم من التحوير والزيف، الذي نجد نموذجه فيما يقدّمه لنا القرآن بشأن التّاريخ بأبعاده الثلاثة التي تلتقي عبر علم الله.

إنّ منهجاً تكاملياً هذا شأنه، يجعلنا نلمس شبه تحدّ للتفسيرات الجزئية الأخرى القائمة على الفرضيات الموجّهة، أو ذات العامل الواحد التي غالباً ما

(46) فهو لا يستحيل إلى مجرّد كائن حيّ. إذ هو بميزة «التكريم» خليفة الله في أرضه، تناط به أمانة التكليف: دعوة وتطبيقاً ودفاعاً. وهو مسؤول لكونه مخيّراً بحكم خضوعه الإرادي الواعي لله. والتّاريخ إنّما هو في الأخير حصيلة عمله وهو سيّده الفاعل المتصرّف.

(47) Historiolâtrie ou réification de l'Histoire.

تعرضها التّنظيرات التّاريخية، التي مهما بلغ شأوها فهي لا تنفك قاصرة منقوصة لا تستوعب الحقيقة الكلّية ولا التفسير الكامل.

ونخلص من هذا بأنّ التّفسير القرآني حريّ به أن يتخذ مرجعاً علمياً لكلّ تصوّر منهجي يبحث بمعايير موضوعية عن معرفة حقيقية لا التواء فيها، للقوانين والسّنن، ولحقائق الكون والبشر، ولأسرار الوجود وعواقب الأشياء، الأمر الذي يهيّىء لفهم أمثلة وأشمل لسببيّة التّاريخ.

5 ـ المنظور القرآني للقصص التّاريخي:

إذا كان القرآن يعرض قصصه وصوره ورواياته التّاريخية من خلال تصويره المتنوّع للماضي، فمن المؤكّد أنّه لا يستجيب بذلك لمذاق أدبي، ولا هو يغذّي حاجة رومانسية في أتباعه. وأقلّ من ذلك أن يوفّر لقرّائه والناظرين في آياته ترفاً ذهنياً[48].

إنّ العروض التّاريخية في القرآن لا تقتصر على مجرّد وصف الماضي، ذلك أنّها تتعدّى الإطار الفنّي «للقصص» أو «للرّواية». لتضمّ إليها البعد التّاريخي ليس بغرض البحث الأكاديمي، ولا لمجرّد السّرد الفنّي. وإنّما هي تستهدف أساساً أمرين من وراء ذلك:

أ ـ استخلاص العبرة[49] واستنتاج الدّرس من تاريخ الشعوب والأمم والنّاس، فالإنسان وحده هو الذي يملك تاريخاً، لأنّه هو وحده، بدلاً من أن يندرج ببساطة في ظلّ الزّمان والمكان، ويذعن في غير ما مقاومة إلى استمرارية محتومة ليس من ورائها من مستقبل، تراه يشعر شعوراً عميقاً وواعياً بالزّمن.

بهذا المنظور الحيوي الذي لا يتعامل مع التّاريخ على نحو «ستاتيكي» لا

---

(48) قال سبحانه: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَـٰعِلِينَ . . .﴾ [الأنبياء: 17].

(49) أي العبور من القصّة إلى مغزاها وتجاوز سطور التّاريخ لاستشفاف ما وراء هذه السّطور. وتعني كذلك العبور من الماضي السّحيق إلى الحاضر القائم، من الحياة التي مضت إلى الواقع الذي نعيش. انظر: محمّد رضا الحسيني: كيف نفهم القرآن؟ ص209.

يزيد على كونه خزينة للماضي، بل على أساس أنّه شيء حيّ ينبض بالحركة؛ لا يسوق القرآن الكريم العبرة، وهي مستخلصة من سير الحوادث، ولا الموعظة، وهي مستقاة من روح الوقائع، لغرض سمعي يحكى، أو أقصوصة تنضاف إلى ركام معرفي، أو إلى حشد من المعلومات التّكديسية، وإنّما هو يستهدف من وراء ذلك، وبما تنطويان عليه من حقائق تقطر واقعية ومصداقية تاريخية لا يرقى إليهما أدنى شكّ، تحويلهما من الإنشاء الخبري إلى البناء العملي بحيث تستخدمان أداة في إعادة بناء حياة الإنسان والمجتمع.

وبهذا يتأكّد أن العبرة لا تساق في القرآن لذاتها ولا الموعظة تسرد لمجرّد الوعظ، لأنّ ذلك من قبيل دراسة التّاريخ وقصره على النّقل الحوادثي، وذلك يتنافى والتّصوّر الإسلامي كما تقدّم. وإنّما تذكران لفورية العمل ومنهجية الحركة، ودليله في آي الذّكر الحكيم:

﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾[50].

وانطلاقاً من قرآنية العبرة ومدى تاريخيّتها كما تقرّر، يبطل الزّعم القائل بأنّ الغرض من قصص القرآن، إنّما جاء لبيان العظة وتغذية الحاجة الإنسانية الخالدة إلى العجائب[51].

ويهتزّ الادّعاء الباعث على وهميّة القرآن وخلوّه من الحقيقة التّاريخية في مثل ردّ التنزيل: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ﴾[52].

﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[53].

﴿نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِٱلْحَقِّ﴾[54].

---

(50) سورة النساء، الآية: 4.

(51) J. B. Villars: L'Islam d'hier et de toujours. p. 20.

(52) سورة الجاثية، الآية: 29.

(53) سورة يوسف، الآية: 3.

(54) سورة الكهف، الآية: 2.

﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّ﴾[55].

ب ـ التّوجيه السّلمي لحركة الإنسان بحيث إنّ المتأمّل في التّاريخ ليحمل على النّظر الموضوعي في مجراه وسير أحداثه وصلته بالمُثل العليا والسّنن التي يدعو إلى اكتناهها القرآن، والتّدبّر بجديّة مصيرية وعمق مسؤول، سواء على صعيد الفرد أم المجتمع، في كلّ ما يسبّب الدّمار والتّعاسة والتّخلّف والاستضعاف للشعوب والأمم، وما يصرف عنه من عوامل البناء الحضاري والعمران البشري، والهدفية الرّسالية من الوجود بأسره. وتجلّي هذه المعاني مصطلحات «السير في الأرض» و«النّظر في العاقبة»[56].

وإذا كان العرض القرآني يعمل من أجل توجيه حركة الإنسان دونما إكراه، لأنّها تأخذ مبرّراتها من كيانه النّفسي الذي لا يني الإسلام في إثراء حوافزه، فإنّ ذلك لا يقوم مرّة أخرى، مقام مجرّد السّرد لأحداث الماضي، وإنّما ينشد توعية هذه الحركات بالذّات وتبصيرها، التي يمكن تسميتها «بالتغيير» بوصفها أساساً وفي نفس الوقت موضوعاً للثّورات والتّحوّلات في المجتمع الإسلامي خصوصاً، وأنّها لا تصدر هكذا هملاً وإنّما هي تجري وفق ضوابط وسنن.

6 ـ سنن التّاريخ وقوانينه:

من المفيد أن نذكر أنّ دراسة حركة التّاريخ الإنساني تحتلّ أهمية قصوى في القرآن، إلى حدّ أنّه كان أوّل من طرح إشكالية السّنن والنّواميس لكونه كتاباً مقدّساً، وأوّل من تعرّض إلى القوانين التي تحكم سير التّاريخ وحركته ونبّه إليها.

فهو يخبرنا بطريقة غير مسبوقة وعلى كل حال قبل الكشف الخلدوني، أنّ

---

(55) سورة آل عمران، الآية: 62.

(56) مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: 69] أو قوله سبحانه: ﴿فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [يونس: 39] وتارة ﴿عَٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ وأخرى: ﴿عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ إلخ.

هذه السّنن هي أبعد من أن تكون غير متناسقة، لأنّها تتطابق مع القوانين التي تحكم البنية الإنسانية، ولا سيّما أنّها تصدر عن معطيات أساسية وثابتة: مثلاً في عالم الفكر والأخلاق والمشاعر والفطرة... والقواعد المتعلّقة بمختلف علاقات التّفاعل في العالم الذي يتحرّك فيه الإنسان.

ثمّ إنّه لممّا يسترعي الانتباه أن جملة غزيرة من التّمثيل الذي لا يخلو من البعدين التّربوي والأخلاقي، ممّا اشتملت عليه آياته التي لا تلبث أن تنقلب إلى براهين مادّية ووثائقية للتّاريخ، تساعد على التّنبؤ مسبقاً وبيقين شبه رياضي، بالعواقب الحتميّة لسلسلة من الوقائع، التّاريخية الاجتماعية المعيّنة.

7 ـ اعتبارات منهجية:

7 ـ 1 ـ يتعيّن في الظرف الحالي الحاسم بالنّسبة إلى نهضة العالم الإسلامي أن ينكبّ ذوو الاختصاص بكلّ جدّية، على إعادة كتابة التّاريخ الإسلامي كتابةً إسلامية حذرة وحقيقية على أُسس جديدة، وطبقاً لمنهجية أكثر التزاماً بالموضوعية، التي تحول دون تحريف الحدث التّاريخي بنحو من الأنحاء، وتخلّصه من رواسب الاستشراق وشوائب الاستعمار.

أمّا عن المصادر المكتوبة لهذا التّاريخ فيمكن العثور عليها اليوم في رأينا في شكلين أساسيين:

أوّلاً: في المصادر العربية والإسلامية الأولى والآثار الإسلامية التي تعدّ أساسية في دراسة التّاريخ السّياسي والعمراني والاقتصادي والاجتماعي للإسلام، بالإضافة إلى الإنتاج الأدبي.. حيث ظهر الشعر الحزبي نتيجة للسياسة الحزبية للدّولة الأموية.. كما ظهر الشعر الوصفي الذي يصف الآثار والمنشآت العامّة[57]. وواضح أنّه لا يخدم علمية التّاريخ إدراج الأقاصيص والحكايات وما رادف الميثولوجيا.

(57) د. عبد العزيز سالم: مصادر التّاريخ الإسلامي. مجلّة منار الإسلام. عدد 6. السّنة 15. ص44.

ثانياً: في المراجع الغربية وأعمال المستشرقين بعد الحصحصة العلمية والتنقية المنهجية، ويعترف بعض الباحثين بالجهد الذي بذلته هذه المدرسة، في جمع النّصوص، وتحليل الوقائع والنّقد الدّاخلي والخارجي طبعاً، دون الوثوق مع ذلك دائماً في تفسيراتهم أَو الاطمئنان إِلى تأويلاتهم، لأنّ هذا الاستبطان وهذا الإدراك لِكُنه الحوادث التّاريخية هما اللّذان يعوزهما البعد الآخر عندهم. وقد كنّا أومأنا إليه آنفاً، وقرّرنا استعصاءه على الغربيّين لدى دراستهم للإسلام عموماً.

7 ـ 2 ـ ومن جهة أخرى ينبغي تأكيد الأهميّة البالغة والصّفة العاجلة بالنّسبة إِلى المسلمين، في أن يبادروا هم أنفسهم، بكتابة وتفسير الأحداث التي تتلاحق وتتزاحم في واقع ملتهب، وذلك بهدف رسم منعطف جديد في تاريخهم، ومن ثمّ تقويم المنحنى التّاريخي للإنسانية. وذلك بتمكينها من أن تكتشف بصدق متزايد آفاقاً جديدة للسّعادة والسلم والازدهار الحضاري.

7 ـ 3 ـ وأساسي أن نميّز بواسطة قطيعة معرفية أو فصم إبستمولوجي، بين ركائز التّصوّرات الإِسلامية وبين أشكال تمثّلها وتطبيقها من خلال مختلف ضروب الواقع التّاريخي، الّتي عرفتها شتّى الأجيال الإِسلامية.

7 ـ 4 ـ من أجل الحفاظ على الإنصاف والانسجام في البحث العلمي، يجب أن نهتمّ بفهم المعطيات الإسلامية للتّاريخ من خلال استغلال قرآني مناسب دون التواء.

7 ـ 5 ـ إنّ عطاء علوم الحديث وفضلها في المجال المنهجي أمر لا يمكن نكرانه بالنّسبة إِلى البحث العلمي، وكذا مساهمتها في تكوين الرّوح النّقدية في دراسة التّاريخ. فضلاً عن أنّها سابقة على المنهج الخلدوني على الرّغم من أنّ المؤسّس الشرعيّ لعلم الاجتماع قد يزعم الرّيادة في تدشينه عبر «المقدمة».

وهذا لا نخاله يقلّل في شيء، لا الدّور ولا الأهمية اللّذين كان يتمتّع بهما العلاّمة عبد الرّحمن بن خلدون، وإنّما كلّ حرصنا على إعادة ترتيب استحقاقه

بالنّسبة إلى مدرسة كاملة من المفسّرين والمحدّثين والرّواة الذين تحوّلوا إلى مؤرّخين كالطّبري في «تاريخه» وابن سعد في «طبقاته» والبلاذري في «فتوحاته» والبيهقي في «صحيحه. . .»[58].

وإنّه ليدان لهم بمعالم هذا المنهج العلمي الجديد وبالنّقد والمقارنة وغير ذلك ممّا عملت فيما بعد من أجل تنميتها وبلورتها بشكل أوسع وبموضوعية أكثر، مقدّمة ابن خلدون.

7 ـ 6 ـ إنّ التكوين المزدوج لدى المؤرّخين المسلمين، لذو فائدة تتأكّد بالأخصّ في البحث في العلوم الإنسانية عامّة والتّاريخ خاصّة، ولا سيّما أنّ هذه الخصيصة، المتمثلة في الإحاطة بالعلوم الشرعية ـ ذات علاقة أخلاقية معيّنة تؤهل وتنمّ كثيراً عن شخصية الباحث وربّما دلّت أيضاً على منهاجه ابتداء.

وفي الخلاصة، فإنّ المقاربة المادّية كما تتجلّى بشتّى تفرّعاتها المذهبية وامتداداتها النّظرية، تعدّ عصارة الفكر الغربي وسمة المنهجية المستمدّة من خصائصه الهلينية، وهي بهذه الصّفة ثمرة تاريخية للفلسفة الإغريقية اللاّتينية ونتيجة للتجربة اليهودية المسيحية.

وإذ تجسّد الصّراع بين العقل والرّوح والجسد، والنفرة بين الواقع والمثل، والتّجافي بين الأرض والسّماء، منتهجة في تفسيراتها الملتوية الاتجاه الوصفي والتكميمي، بحيث لا تدرك الحكمة في الأشياء وتنفي الواقع غير المحسوس، وتستبعد الغائيات «وتُحَيْوِن» مفهوم الإنسان؛ ويرادف الدّين في

---

(58) ويؤيّد هذا ما ذهب إليه د. عبد الواحد وافي بقوله:

«صحيح أنّ ابن خلدون ليس أوّل من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرّابع عدد غير يسير من المؤرّخين كالواقدي والبلاذري وابن الحكم المصري والمسعودي.

ولكنّ ابن خلدون يمتاز عن أسلافه ممّن سلكوا هذا المنهج في التّأليف التّاريخي ببراعة التنظيم والرّبط، وحسن السّبك، كما يمتاز عنهم بالوضوح والدقّة في تبويب الموضوعات والفهارس» عبقريات ابن خلدون. ص111. وفي ص112 يورد قول المؤرّخ الإنجليزي «روبرت فيلنت»: «إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرّخ وجدنا من يتفوّق عليه من كتّاب العرب أنفسهم. وأمّا كواضع لنظريات في التّاريخ، فإنّه منقطع النظير في كل زمان ومكان».

منظورها الخديعة والأفيون والاختلاق؛ وتفرد العامل الاقتصادي بالأولوية؛ وتؤلّه المجتمع، ولا تكترث بالقِيَم والأخلاق مقابل الاهتمام بالعقد؛ وتجنح إلى التّعميم توصّلاً إلى المجانسات ضرباً للأصالة والخصوصيّات؛ فإنّها بهذه المناهج وبمحاولات تلفيقية لتحليل الإسلام وتفسيره: ديناً وشريعة وواقعاً وحضارة، لتقع في شبكة عريضة من الأخطاء الجذرية الجسيمة، والخلط الفادح المتداخل كما تبيّن لنا، من جرّاء النّزعة الإسقاطية والانشداد إلى الخلفيات والأفكار المسبقة. . .

وبذلك كلّه أو بعضه، تتراكم العوائق الذّاتية والثقافية النّفسية إلى جانب المرامي الإيديولوجية، فتنخرم ابتداء المعايير العلمية، وتنثلم الموضوعية، وتتعتّم الرؤية الصّحيحة؛ وتكون النتيجة في النّهاية حصيلة تكهّنات بدائية مغلوطة وإفرازات تنظيرية، عليها مسوح العلم وما هي بالعلم، وتحفّها تعثّرات معرفية عليها وشاح الأكاديمية والأكاديمية منها براء، يتأرجح متبنّوها من الباحثين ومنتهجوها من المستشرقين في ضائقة شديدة ولا مناص: بين قصور في الفهم وإرادة اللاّفهم، فالإسلام في مخبر المقاربة المادية مزيج تاريخي فلسفي متناقض، وتركيب إيديولوجي متنافر، ومع ذلك فهو يعكس كل الألوان وينصهر في كل القوالب، وعرضة للتجريب والتنظير!! ناهيك عمّا تفعل به السّياسات الرّاهنة محليّاً ودوليّاً، وما يكيد له التخطيط الإمبريالي والإعلام الصّهيوني المضادّ. . .

إنّ مقاربةً هذا منحاها، لخليق بالعلم أن يلفظها وحقيق على العلماء أن يكونوا بمنأى عنها، صوناً لعلمية البحوث وغائيتها الشريفة وموضوعية النّتائج وواقعيتها.

وإلاّ فقلب الحقائق بذريعة العلم، وطمس الواقع بغطاء المنهجية المعكوسة لكفيل، أحدهما أو كلاهما، أن يفضي بهذه المادّية التي تنطوي على المتناقضات، وفي نفس الوقت تبحث عنها، إلى أن تصطبغ حتماً في مقرّراتها بالتّناقضية.

وعلى غرار «شناعاتها» فيما توصّلت إليه بصدد الإسلام، فإنّها سوف

تخلص فيما إذا طبّقت مثل هذه المناهج محفوفة بخلفياتها، على أديان الغرب وتيّاراته الفلسفية والإيديولوجية، إلى مقرّرات مقلوبة مستغربة كالقول مثلاً بروحنة[59] اليهودية أو مادّية المسيحية أو دينونة[60] الماركسية أو خلقتة[61] الوجودية أو تصوّف الفرويدية أو أنسنة[62] الدّاروينية وما إلى ذلك من التشويهات الصّارخة.

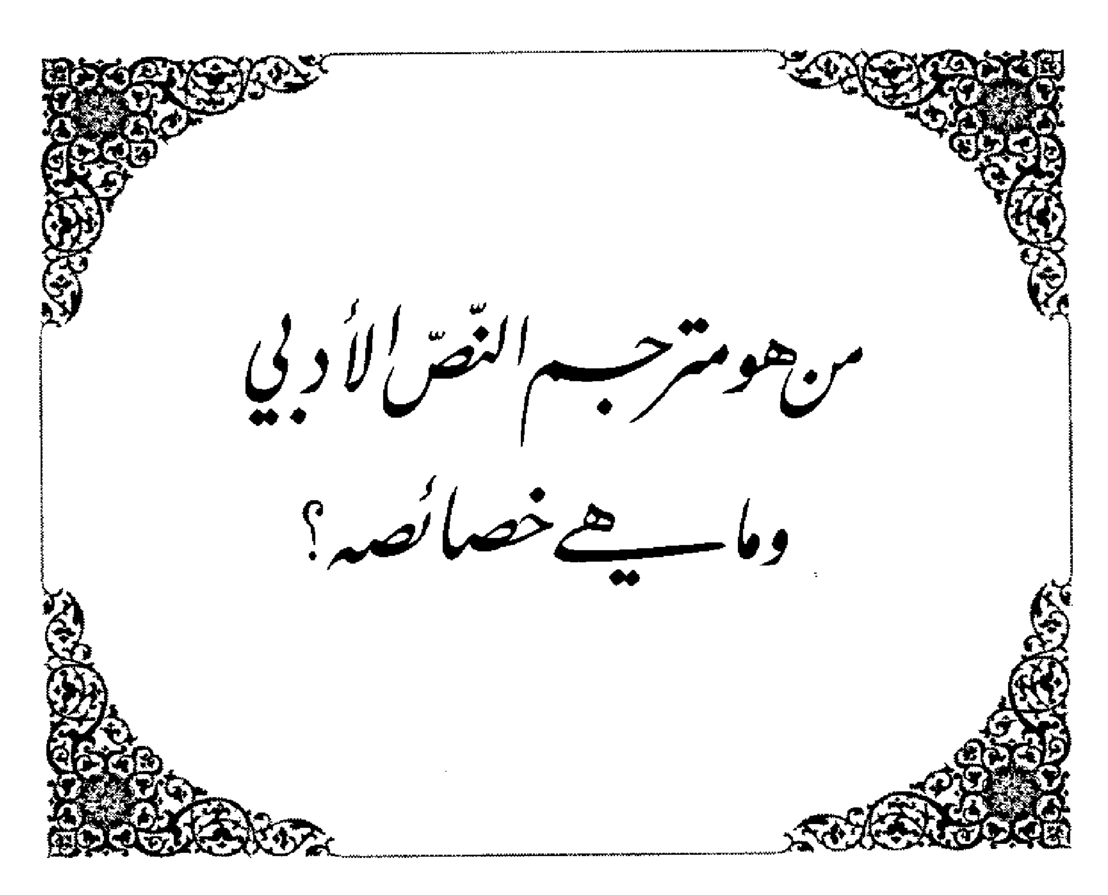
---

(59) روحنة اليهودية القول بنزعتها الرّوحانية؟ Spiritualisation du Judaïsme?.

(60) دينونة الماركسية الزعم بطابعها الدّيني! Religiosité du Marscisme?.

(61) خلقتة الوجودية الزعم باتّجاهها الأخلاقي! Moralisation de l'existentialisme.

(62) أنسنة الدّاروينية القول بعكس «حيونتها» للمفهوم البشري للإنسان Humanisation ou Hominisation du darwinisme وهي من المفارقات المستبعدة كما هو ملاحظ.



من هو مترجم النّصّ الأدبي وما هي خصائصه؟

جمال محمد جابر

كلّية التربية - الزاوية

استناداً على أهمية الترجمة في حياتنا وتقديراً لصعوبات إنجازها، خاصة فيما يتعلّق بنصوص مثل النص الأدبي، فإن مهمة المترجم عامة مهمة ليست سهلة، بل لا تخلو من مسؤوليات جِسام يضطلع بها المترجم بغية تحقيق هدف الترجمة، وتنبع تلك المسؤوليات من سلطة الترجمة وفعاليتها، وهو أمر تثبته قصة المبرق الياباني الذي أسيئت ترجمته، فكانت النتيجة دمار هيروشيما ومن فيها[1]. وتاريخ البشرية مليء بمثل هذه الحوادث المأساوية والمشكلات التي كان سوء الإبلاغ فيها - عن طريق الترجمة أو غيرها - الشرارة التي أوقدت

(1) See: Savory, The Art of Translation, p. 183, 184.

اللهب. وانطلاقاً من أهمية الترجمة وخطورتها أحيطت عملية النقل والقائمون بها بهالة من الشك والخوف والحذر أحياناً، والإلهام والموهبة والعبقرية والجرأة أحياناً أخرى، وهو ما تعكسه أقوال القائلين مثل: المترجم خائن، والمترجم صيّاد اللآلىء. وإن اختلفت الآراء قديماً حول سر الترجمة والمترجمين، فهي تتفق الآن تقريباً على اعتبار الترجمة عامة والترجمة الأدبية خاصة كالعبقرية؛ التي هي مزيج من إلهام وكدّ، غير أن نسبة الإلهام فيها لا تتجاوز الاثنين بالمائة، على حين تكون نسبة الكدّ والعرق ثمانية وتسعين بالمائة[2]. وتشبه مهمة المترجم في نقل معنى النص الأدبي من لغة إلى أخرى، مهمة من يمسك بكائن حي على إحدى ضفتي نهر عميق، وعليه أن يقوده حياً سليماً إلى الضفة الأخرى[3]، فلولا الذكاء والكدّ والمثابرة والجلد لما تحقق له كل ذلك.

وترجمة الآثار الأدبية التي تتم وفق منهج الترجمة الدلالية ويقوم بها مترجم واحد هي «فن راقٍ لا يتهيأ لكل واحد الأخذ بأسبابه، وأسبابه دونها نصب وإعياء. وقد تبدو الترجمة [الأدبية] للوهلة الأولى كالبحر الساكن يغري بركوبه، حتى إذا استوى المبحر على سطحه جنت لجته، واستحالت وداعته المغرية إلى غضب واضطرام، ومن ثم إذا تقحمه الأحمق المتهور، الجاهل بغوره، لا يلبث أن يغيب في قراره»[4]، لذلك فهي فن لا يقوم به إلاّ النخبة ممن توافرت لهم الأسباب واكتملت لهم العدّة. ومن اقتحم نقل الآثار الأدبية دون توافر الأسباب واكتمال العدّة، كان كالمصوّر الفاشل الذي أراد رسم امرأة حسناء، فجاءت صورتها شوهاء ناقصة، فهي أقرب إلى القبح منها إلى الجمال[5].

---

(2) انظر: شوكت يوسف: هذا العدد الخاص بالترجمة، الموقف الأدبي، السنة 17، العددان 202، 203، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، شباط ـ آذار 1988، ص: 13.

(3) سامية أسعد: ترجمة النص الأدبي، عالم الفكر، مجلد 19، العدد 4، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، يناير ـ فبراير ـ مارس، 1989، ص: 19، نقلاً عن:

. Zins, Actes des Premieres assies de la traduction litteraire, Arles, 1984, p. 54

(4) الصديق بشير نصر: أربع مقدّمات في الترجمة الأدبية ونقد لترجمة التليسي لآثار طاغور الشعرية، (مقالات مخطوطة) ص: 1.

(5) انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ذلك هو حال الكثيرين من القاصرين الذين أجروا أقلامهم دون اعتبار لما أراد الواضعون، فتصرفوا في المعنى بين زيادة ونقص، ففسد النقل وضاع الأصل، ومنهم المشرّع الذي بخل بدقائق للتثبت من قصد الكاتب ومغزاه، فنقل ما تصوّر له لأول وهلة فانعكس عليه القصد والمعنى[6].

وتتمثّل تلك الأسباب والعدّة في خصائص جوهرية يجب توافرها في مترجم النص الأدبي، فمنها خصائص عامة مكتسبة، ومنها خصائص ذاتية، ومنها متطلبات أخرى قد لا تكتمل مهمة المترجم إلاّ بها.

1 ـ الخصائص العامة

1 ـ 1 ـ المقدرة اللغوية:

يقول الجاحظ: «ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه في نفس الترجمة في وزن علمه في نفس المعرفة، وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية»[7].

يتضح من قول الجاحظ، وأقوال غيره من منظّري الترجمة وممارسيها، أن المقدرة اللغوية شرط أساسي للمترجم عامة، على أن تفوق هذه المقدرة القدر المعتاد من معرفة اللغات عند عامة المتعلمين، بحيث يتميز المترجم عن غيره بقدرته على استخدام تلك المقدرة اللغوية في نقل الآثار وما تتضمنه عملية النقل تلك من إيضاح للغوامض وفك للرموز وتحديد للمعاني وظلالها. ويقصد بالمقدرة اللغوية هنا معرفة المترجم للغة النص موضوع الترجمة وكذلك اللغة المستهدفة، معرفة كافية وإتقانه إياهما، كتابة وقراءة وحديثاً، إتقاناً تاماً. ويفضّل لمترجم النصوص عامة، ومترجم النصوص الأدبية خاصة أن يترجم إلى لغة الاستعمال الطبيعي عنده Language of Habitual Use وهي غالباً ما تكون لغته الأم Mother Tongue، لأن ذلك هو السبيل الوحيد أمامه لكي تكون ترجمته طبيعية ودقيقة وعلى أكبر قدر ممكن من التأثيرية Effectiveness. وهذا لا ينفي

(6) انظر: سليمان البستاني: إلياذة هوميروس، 1: 74.

(7) الجاحظ: الحيوان، 1: 55.

وجود مترجمين ينقلون عن لغاتهم إلى لغات غيرهم، ويقدّمون خدمات جليلة لمن هم بحاجة إليها[8]. كما ينبغي على مترجم النص الأدبي أن يكون ذا إحساس بالغ بدقائق اللغتين مع كفاءة خاصة في استخدام اللغة المستهدفة في الكتابة استخداماً بارعاً، والاستفادة من مصادرها استفادة قصوى، لأنها هي التي ستكون وسيلة إنتاجه. وبعبارة أخرى يجب أن تكون معرفته باللغة الأجنبية معرفة نقدية Critical، على حين تكون معرفته بلغة الأم، أو لغة الاستعمال الطبيعي عنده، معرفة عملية Practical [9]. وإذا كان على المترجم أن يكون ثنائي اللغة Bilingual، وإذا كانت اللغة لا تنفصل انفصالاً كاملاً عن الثقافة، فإن الدعوة إلى أن يكون مترجم النصوص الأدبية ثنائي الثقافة Bicultural تصبح دعوة ذات أهمية قصوى، لأن الأدب تجسيد للثقافة ونقل لها، ولا يتحقق انتقال الثقافة عبر ترجمة الأدب إلاّ إذا كان المترجم عارفاً بدقائق تلك الثقافة وجوانبها، لأن تلك المعرفة باللغة وثقافتها هي التي تساعده على فهم النص فهماً كاملاً، كما أن معرفته بلغته وثقافته تساعده على نقل معنى النص.

وتتلخص معرفة لغة النص الأصلية وثقافتها في تمييز ألفاظ الأثر الأدبي وخصائصها بوصفها وحدات معجمية Lexical Units، بما في ذلك تنوّع المعاني التي تحملها.

يأتي بعد ذلك تقدير مستوى أسلوب الأثر الأدبي الذي يدل عليه اختيار المؤلِّف كلمات معينة، وبناؤه جملاً بطريقة خاصة، وكذلك طريقته في التعبير. وتحديد مستوى الأسلوب يقود المترجم إلى تحديد أهمية ذلك عند مؤلِّف النص وما يحمله من أثر في المعنى. ويساعد الإلمام التام بلغة النص الأصلية على تحديد الكلمات التي لها كلمات تقابلها في اللغة المستهدفة دون أن تطابقها في المعنى، وهي ما يسمى بالصديقات المزيفة False Friends، خاصة فيما يتعلّق بالكلمات المشبعة بالدلالات الهامشية.

كما يساعد المترجم على فهم البنية القواعدية Grammatical Structure

(8) See: Newmark, A Textbook of Translation, p.3.

(9) See: Savory, The Art of Translation. p. 35.

للغة النص الأصلية وتحديد الكلمات المصرّفة والمشتقة وما توحي به من تضمينات Implications تؤثّر في معنى الأثر الأدبي، وفهم البنية القواعدية يساعد على فهم مغزى المؤلِّف من نظمه غير المألوف للكلام، وتحديد مواطن إبراز أهمية العناصر اللغوية أو نغمة النص.

وأخيراً يساعد الإلمام بلغة النص الأصلية على ألفة الحياة وفهم الثقافة المتعلقتين بمستعملي تلك اللغة، ومن ثم فهم ما يتضمنه النص من تلميحات وإشارات خاصة قد تكون مرتبطة ببلد المؤلِّف أو ثقافته. وكل ذلك يؤهّل المترجم لتحليل النص الأدبي وفهم معانيه[10].

تلك هي أبرز الفوائد التي يحققها المترجم نتيجة إلمامه بلغة النص الأصلية التي تضمن أن لا يكون عمله ناقصاً مشوهاً كما حدث لحافظ إبراهيم الذي نقل رواية البؤساء لڤيكتور هيجو Victor Hugo، وهو لا يجيد اللغة الفرنسية فجاء نصه تلخيصاً لا ترجمة كاملة[11].

ولعلّ السبب نفسه هو الذي جعل مي زيادة تقدّم ترجمة غير دقيقة لرواية الحب اللاّتيني لمولر، التي تحمل عنوان (ابتسامات ودموع)[12]، وكذلك الحال في ترجمات مصطفى المنفلوطي الذي لم يكن على علم أو دراية باللغة الفرنسية، بل كانت الروايات تسرد له سرداً من قبل شخص آخر ويقوم هو بوضعها في لغة يختارها دون اعتبار للغة المؤلِّف الأصلي وقصده[13].

أما معرفة اللغة المستهدفة وثقافتها فتساعد مترجم النص الأدبي على اختيار الكلمات اختياراً مناسباً، وتمييز الفروق بين معاني الكلمات والتعابير الاصطلاحية شبه المترادفة، والفروق في مستويات الاستعمال، كالاستعمال الرسمي Formal Use والاستعمال العادي Normal Use والاستعمال الودّي

---

(10) See: Sykes, John, B. The Intellectual Tools Employed, in Picken, ed, The Translator's Handbook, p. 35, 36.

(11) انظر: محمّد عبد الغني حسن: فن الترجمة في الأدب العربي الحديث، ص: 61.

(12) انظر: ميخائيل نعيمة: الغربال، ص: 179.

(13) انظر: عمر فروخ: عبقرية اللغة العربية، ص: 291.

Intimate Use، والفروق في مجالات الاستعمال؛ كالمجال الفنّي والمجال الأدبي والمجال الديني وغيرها. كما يساعد على اختيار الصيغ التصريفية Forms of Inflection للأسماء والأفعال والصفات وغيرها، وكذلك نقل الصور البيانية ودلالاتها الهامشية.

ويسهّل إتقان اللغة المستهدفة على المترجم مهمة اختيار نظم الكلام المناسب، وتمييز النغمة المواتية، وتحديد المواطن التي يلزم فيها التركيز على عناصر لغوية معيّنة، وإبراز مقدار الانحراف الأسلوبي الذي قصده مؤلِّف النص الأصلي. وتبرز أهمية إتقان اللغة المستهدفة في اختيار علامات الترقيم Punctuation Marks المناسبة عند الترجمة، وإدراك الأثر الناتج عن تغيير تلك العلامات في معنى النص الأصلي، وكذلك تحديد نوعية اللغة ومستواها عموماً بما يتناسب ونوعية لغة النص الأصلي ومستواها، من حيث الفصاحة والقِدم والحداثة والتعقيد والبساطة، حتى لا نجد شخصية من شخصيات شكسبير أَو تشارلز ديكنز يغازل حبيبته وكأنه شخصية من شخصيات الريف المصري، أَو السوري في روايات النصف الثاني من القرن العشرين، أَو نجد شاعراً من شعراء العصر الحديث في أوروبا يتكلم لغة عنترة العبسي أَو الحطيئة.

كما يفيد إلمام المترجم باللغة المستهدفة في التذكّر السريع لما يحتاج إليه من مخزونه من كل ما يتعلق باللغة وثقافتها، الأمر الذي يوفّر عليه الجهد والوقت أثناء قيامه بعملية الترجمة، خاصة فيما يتعلّق بمشكلات معينة تكون متكررة في الأثر الأَدبي نفسه أَو في غيره من الآثار التي قام المترجم بنقلها[14].

وأخيراً يساعد الإلمام باللغة المستهدفة في وضع الشروح المناسبة التي يحتاج إليها قارىء الترجمة.

تلك هي أبرز جوانب أهمية الإلمام التام باللغة المستهدفة التي تكون في الغالب اللغة الأم أَو لغة الاستعمال الطبيعي، وإذا ما كانت نقطة ضعف المترجم

(14) See: Sykes, John B., The Intellectual Tools employed, in Picken, ed., The Translator's Handbook, p. 37, 38.

هي اللغة المستهدفة، كان عجزه أبين وعمله إلى التشويه أقرب. ولعلّ كثيراً من التهم الموجهة إلى اللغة راجعة إلى عجز المترجمين عن إدراك كنه لغاتهم وسبر أغوارها، وبالنظر إلى أن الأَدب مادته اللغة، وبالنظر إلى العلاقة القائمة بين اللغة واللسانيات، فقد يُطرح سؤال عن مدى احتياج مترجم النص الأَدبي للعلم باللسانيات وتفاصيلها، وإجابة عن هذا السؤال يرى الكاتب أن مترجم النص الأَدبي لا يحتاج في أداء عمله اللسانيات احتياجاً مباشراً، وهو ما تثبته أعداد لا حصر لها من الترجمات التي قام بها مترجمون قبل ظهور اللسانيات قديماً، أَو قام بها مترجمون لا إلمام لهم باللسانيات حديثاً. غير أن العلم باللسانيات يزيد المترجم فائدة ولا ينقصه، خاصة فيما يتعلّق بتنظير عملية الترجمة. ولعل أبرز فرع من فروع اللسانيات التي قد يحتاج إليها المترجم عامة ومترجم النصوص الأَدبية خاصة هو علم التأثيل Etymology أَو علم أصول الكلمات، لأنّه يساعده على تقدير معاني كلمات مؤلِّف النص من حيث كونها مستجدة Neologism أَو شائعة Common أَو مهجورة Archaism. كما يفيده في اكتشاف المعاني المركزية والمعاني الثانوية للكلمات في نص أدبي كتب في فترة زمنية سابقة.

ويساعد العلم بأصول الكلمات على اكتشاف انبعاث معانٍ سابقة للكلمات وإحيائها، وكذلك فهم عملية تطوّر اللغات والثقافات في ضوء النصوص الأَدبية التي تنقل إليها.

وأخيراً يجد المترجم الملم بعلم التأثيل نفسه على دراية عملية بالعلاقات التي تربط الكلمات بعضها ببعض، فضلاً عن درايته بتطوّر المعاني[15].

1 ـ 2 ـ الإلمام بالأَدب وتذوّقه:

إذا كانت معرفة موضوع النّص خاصيّة أساسية وشرطاً ضرورياً للمترجم عامة، فإن الإلمام بالأَدب وتذوقه هي الخاصيّة عينها والشرط نفسه لمترجم النّص الأَدبي. ذلك لأن ترجمة النّص الأَدبي تحتاج من القائم بها إلى أن يكون متقناً للغة معينة هي لغة الأَدب، ومالكاً للإحساس بجمال الأَدب متذوقاً

(15) See: Newmark, A Textbook of Translation, p. 182.

إياه[16]، ولا يتم له ذلك إلاَّ بالإكثار من قراءة الأدب شعراً ونثراً، لأن فيها تغذية لفكره ولغته وتنمية لذوقه وإحساسه بمواطن الجمال فيه. ولا ينبغي أن يقتصر المترجم على قراءة آثار مؤلِّف معين أَو عصر محدّد أَو بلد واحد، بل عليه أن يطلق العنان لنفسه في التهام كل ما تقع عليه يده وتجد نفسه ميلاً إليه، لأن في اختلاف الأدباء والعصور والأمصار إغناء لمخزون القارىء وتنمية لذوقه. فقراءة معلقات العرب، مثلاً، وأعمال فرجيل وهوميروس ودانتي وجوته وشكسبير وملتون Milton ولورنس وجين أوستن Jane Austin وتشارلز ديكنز وتوماس هاردي ونجيب محفوظ وتولستوي وغيرهم من الروائيين والشعراء وكتّاب المسرحيات، من شأنها أن تزوّد المترجم بنماذج فعلية من المعاني الخاصة، والانحرافات الأسلوبية والصور البيانية والدلالات الهامشية والإشارات الثقافية. على أن قدراً معيناً من اهتمام المترجم بالأَدب يجب أن يخصّص لأدب أمته ولغته، لأن سر براعته يتعزز بإتقانه لغة أدبه وأساليبها ومعايير الجمال فيه. فإذا لم يكن ملماً بأدب أمّته متذوقاً إياه جاء نقله ناقصاً مشوهاً؛ لأنه ببساطة فاقد للمعايير التي تحكم إنتاجه في اللغة المستهدفة، إذا كانت هي لغته الأم أَو لغة الاستعمال الطبيعي عنده.

أما فقدان الإلمام بالأَدب المنقول وتذوقه فقد يؤدي إِلى الإحجام عن نقله، وهو أحد أسباب إحجام العرب عن نقل الشعر الأجنبي خلال حركة الترجمة التي ازدهرت في العصر العباسي، فقد كان المترجمون لا يتذوقون تلك الأعمال الشعرية، ولا يحسّون بجمالها وقيمتها الفنية في لغاتها الأصلية، فما بالك لو نقلت مشوّهة إِلى العربية[17]. فضلاً عن ذلك، فإن الإلمام بالأَدب يعني الإلمام بثقافة الأمة أَو الأمم المنتجة لذلك الأَدب، لأن ازدواجية الثقافة تابع لازدواجية اللغة، وهما شرطان أساسيان لمترجم النص الأَدبي، لكون لغة الأثر الأَدبي وثقافته من العوامل المهمّة المؤثِّرة في عملية الترجمة.

وقراءة الأَدب كذلك تزّود المترجم بمعلومات عامة ومتنوّعة، وأخرى

---

(16) See: Delisle, Translation: An Interpretive Approach, p. 7.

(17) انظر: محمّد عبد الغني حسن: فن الترجمة في الأَدب العربي الحديث، ص: 105، 106.

خاصة بشاعر معين أو أديب محدّد وما يتعلّق به وببلده وأفكاره وأسلوبه. أما فيما يتعلق بالأَدب عامة، فإن قراءته تزود المترجم بفهم دقيق لطبيعة النص الأَدبي وحقيقته، وظروف الإنتاج الفنّي ومعاييره العامة؛ وهي ما يتعلّق بالأَدب عامة، ومعاييره الخاصة؛ وهي ما يتعلّق بجنس أدبي معين، أَو زمن محدّد.

وإذا كان على مترجم النص الأَدبي أن يكون قادراً على تقييم أسلوب النص الأَدبي قبل ترجمته، فإن الإلمام بالأدب وتذوّقه هما من أبرز وسائله في ذلك.

والإلمام بتاريخ الأَدب وثقافته يساعدان المترجم كذلك في عملية اختيار الآثار الأَدبية للترجمة، وفي تقديم التوسيط النقدي المناسب لما يقوم بنقله منها[18].

ولا يعني شرط الإلمام بالأَدب وتذوقه أن يكون المترجم من الاختصاصيين في مجال الأَدب وأن ترجمته حكر عليهم، بل قد يقوم بها آخرون من رجال العلم، كما حدث فعلاً مع الدكتور أَحمد زكي أَبو شادي، الذي قدّم ترجمات أدبية رائعة[19]، مع أنه كان طبيباً في اختصاصه العلمي.

كما أن اهتمام المترجم بالأَدب عامة وتذوقه يجب أن يعززهما إلمام خاص بالجنس الأَدبي موضوع الترجمة، لأن شكل النص الأَدبي من الخصائص المهمة[20] التي تميزه من منظور ترجمي عن غيره من النصوص، كما أن النص الأَدبي نفسه متنوّع من منظور ترجمي، ولكل نوع خصائصه التي تميّزه.

ذلك لأن فهم طبيعة العمل وحقيقته أساس لإتقانه، فلا ينبغي أن يترجم الشعر من يجهله، ولا أن يترجم الرواية أَو المسرحية من لا يفهمها، فلو لم يكن

---

(18) انظر: عبده عبود: الرواية الألمانية الحديثة على ضوء تلقيها في العالم العربي، عالم الفكر، مجلد 19، عدد4، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، يناير - فبراير - مارس، 1989، ص: 133.

(19) انظر: محمّد عبد الغني حسن: فن الترجمة في الأدب العربي الحديث، ص: 28.

(20) See: Grahm, John. D, Checking, Revision and Editing, in Picken, ed. The Translator's Handbook, p. 60.

سليمان البستاني عارفاً بالشعر متقناً إياه لما تهيأ له نقل إلياذة هوميروس شعراً، ولو لم يكن منير البعلبكي عارفاً بطبيعة الرواية وخصائصها لما جاز له نقل ما نقل من روائع الأدب الإنجليزي مثل رواية Jane Eyre لشارلوت برونتي Charlotte Bronté أو Oliver Twist لتشارلز ديكنز.

والإلمام بالأَدب يقود المترجم إلى الإلمام بجوانب من النقد الأَدبي، لكون المترجم مطلوباً منه أن يكون قادراً على تقويم الآثار الأَدبية من حيث قيمتها الأَدبية والموضوعية[21]، لأن النقد الأَدبي يُعْنى بدراسة الآثار الأَدبية ومؤلفيها بقصد توضيحها وتفسيرها وتقويمها[22].

1 ـ 3 ـ الثقافة الواسعة:

إذا كان الأَدب تجسيداً لحياة الإنسان عامة، وكشفاً لجوانبها المختلفة، فإن فهمه يحتاج إلى ثقافة واسعة وعلم بحقائق تلك الحياة ووقائعها، وإلمام بأصولها ودقائقها. ويستوي في ذلك الدارس والناقد والمترجم. ويمكن تقسيم ثقافة مترجم النص الأَدبي إلى ثقافة عامة وأخرى خاصة.

أمّا ثقافته العامة فهي كل ما ينبغي عليه معرفته والإلمام به من حقائق عامة تتعلق بطبيعة الكون وأسراره عامة، وطبيعة الإنسان والحيوان والجماد خاصة، ويتحقق الإلمام بجوانب من هذه الحقائق العامة عن طريق اطلاع المترجم على مصادر العلوم البحتة الطبيعية؛ كالرياضيات والهندسة والطب والفلك والفيزياء والجغرافيا، ومصادر العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ كالفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والنقد الأَدبي والأديان والتاريخ والفنون، وغيرها. فكما يشير تيسير شيخ الأرض، فإن مترجم النّص الأَدبي لا بد أن يواجه ثقافة المؤلِّف العامة التي يحملها مؤلَّفه بثقافة مماثلة تمكّنه من استيعابها ونقلها، وإلاّ أخفق في نيل مطلوبه. وثقافة المترجم العامة لا تعدّه لنقل أثر أدبي معيّن، بل تؤهله لنقل كل الآثار الأَدبية التي يجيد لغاتها ويلم بثقافات منتجيها.

---

(21) See: Newmark, Approaches to Translation, p. 6.

(22) انظر: مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، ص: 290.

ولا يمكن للمترجم أن يظل على علم بهذه الحقائق إلاّ إذا داوم على الاطلاع والبحث، والتركيز في الفهم[23].

وإهمال مترجم النص الأَدبي هذا الجانب من الثقافة يجعله أحياناً قاصراً عن فهم دلالات الألفاظ والعبارات والمقاطع المتعلّقة بميول الإنسان وعواطفه، أو غرائز الحيوان وطبائعه، أو خصائص النبات وفصائله، أو عناصر المادة وحالاتها، أو ما إلى ذلك مما تكتظّ به أشعار الشعراء ومصنفات الأدباء. وإذا عجز المترجم عن فهم ذلك أخفق من ثم في تأويله ونقل معناه.

أمّا ثقافة المترجم الخاصة فهي كل ما يتعلّق بمؤلّف النص الأَدبي وأصله وبلده واتجاهه الأَدبي والعقائدي، وجوانب من حياته المنعكسة في أدبه، خاصة فيما يتعلق بالتوسيط النقدي، فضلاً عن أفكاره وأسلوبه، وكل ما يحتاج إليه المترجم لتحليل الأثر الأَدبي وتحديد مغزاه، ثم تأويله ونقل معناه[24].

وفضلاً عن أهمية ثقافة المترجم، بشقيها، في فهم النّص ونقل معناه، فهي تساعده على وضع التفسيرات والشروح التي يحتاج إليها القارىء لفهم النّص، وكذلك في تقديم التوسيط النقدي المناسب للأثر الأَدبي، لضمان استقباله الاستقبال الأمثل.

1 ـ 4 ـ القدرة على الإنشاء الأَدبي:

تتطلب الترجمة أساساً أن يكون المترجم قادراً على التنقل بسهولة بين عمليتين أساسيتين من عمليات الترجمة Translation Processes؛ هما عمليتا الفهم Comprehension والصياغة Formulation.

وعملية الفهم تشتمل على عملية أخرى هي عملية التأويل، وأمّا عملية الصياغة فتشتمل على عملية أخرى هي عملية إعادة التكوين Recreation [25].

(23) انظر: تيسير شيخ الأرض: الترجمة والتواصل، الموقف الأَدبي، السنة 17، العددان 202 و203، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، شباط ـ آذار 1988، ص: 48.

(24) انظر: المصدر السابق: الصفحة نفسها.

(25) See: Newmark, Approaches to Translation, p. 17.

وعملية إعادة التكوين هذه لا تتطلب من المترجم أن يكون عارفاً بلغة النّص وموضوعه فقط، بل أن يكون قادراً على الكتابة ببراعة وإتقان ووضوح في لغته، مستغلاً كل إمكاناتها ومواردها[26]. وإذا كانت تلك هي الحال في الترجمة عامة، فما بالك بترجمة النّص الأَدبي التي يطلب فيها من المترجم أن ينقل معنى النّص كاملاً من خلال المحافظة على شكله ومضمونه، حتى تكون الترجمة نصاً أدبياً قائماً بذاته في اللغة المستهدفة؟ فلا شك أن مترجماً فاقداً لقدرة الإنشاء الأدبي لن يستطيع نقل معنى النّص الأَدبي وإعادة إنتاجه، لأن الأَدب «روح واستعداد وسليقة، وهذه أشياء تستند إلى طبع في النفس، ولا تُكتسب بالدراسة والحفظ فقط»[27]. فإن لم يكن مترجم النّص الأَدبي كاتباً، فيجب على الأقل أن يمتلك رؤية الكاتب وإدراكه، وأن يكون قادراً على الحلول محل المؤلِّف الأصلي من خلال كلماته وإحساسه وردود فعله[28]. لذلك كله جاء القول بأن أفضل المترجمين من كان مؤلِّفاً يضع المصنفات الأصيلة في نفس صنف الترجمة[29].

وهذا القول يقود إلى السؤال المتواتر؛ وهو هل يمكن لغير الشاعر أن يترجم الشعر؟ والإجابة عن هذا السؤال تختلف باختلاف نوع الشعر ومادته، ومكانة الشاعر وشهرته. وإن قيل إن بعض الأشعار فقط تتطلب من مترجمها أن يكون شاعراً، فإن مترجم الشعر عامة يجب أن لا ينقل خاصية الإحساس الشعري والقدرة على الإنشاء الأَدبي.

1 ـ 5 ـ الخبرة في مجال الترجمة:

من الطبيعي جداً أن يتصدى لترجمة الأَدب من كانت له خبرة سابقة في

---

(26) See: Newmark, A Textbook of Translation, p. 3.

(27) محمّد عوض محمّد: فن الترجمة، ص: 32.

(28) انظر: سامية أسعد: ترجمة النص الأَدبي، عالم الفكر، مجلد 19، العدد 4، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، يناير ـ فبراير ـ مارس 1989، ص21، نقلاً عن:
Actes de premieres assise de la traduction Litteraire, Arles, 1984, p. 134.

(29) See: Savory, The Art of Translation, p. 138.

مجال الترجمة عامة ومجال الترجمة الأَدبية خاصة. ذلك لأن الإلمام بأساسيات ممارسة أي علم أَو فن شرط لإتقانه. وتكتسب هذه الخبرة عن طريق ممارسة الترجمة فعلياً وباستمرار، وقراءة الترجمات ونقدها لتبيّن مواطن القوة والضعف فيها.

أمّا ممارسة الترجمة فلا تؤتي أُكلها تاماً إِلاَّ إذا استفاد المترجم من ملاحظات مراجعين لترجمته، ذلك لأن المراجع يمثل عمل الناقد المتفحص، فضلاً عن كون المراجع ذا باع في الترجمة أطول.

وحبذا لو كان المراجع هو المؤلِّف الأصلي للأثر الأَدبي، أَو كان أديباً يجيد لغة الترجمة ويلم بثقافتها. وقراءة الترجمات ونقدها يجب أن يتركزا على ترجمات الجنس الأَدبي الذي يميل المترجم إِلى نقله، لأن ما تميل إليه النفس يكون عادة إِلى الفكر أقرب وبالذاكرة ألصق، كما ينبغي على المترجم أن يستفيد من نقد النقّاد لترجمات غيره، لأن في ذلك إظهاراً لما ينبغي على المترجم أن يقلّده وما ينبغي عليه نبذه وتجنبه.

أمّا الإلمام بجوانب من نظرية الترجمة فمن شأنه أن يعزّز خبرة المترجم وقدرته من خلال فهم طبيعة الترجمة الأَدبية وأهدافها وكيفية حل مشكلات لغوية أَو بلاغية معينة. كما يساعد الإلمام بنظرية الترجمة على تطوير منهج الترجمة ونقدها وضمان نجاح استقبال الترجمات. غير أن نظرية الترجمة وحدها لا تضمن جعل الإِنسان مترجماً.

2 ـ الخصائص الذاتية : Personal Qualities

هي خصائص تنبع من ذات المترجم وتكوينه الشخصي، ويعمل القصد والخبرة على تعزيزها لتكون دعامات أساسية يرتكز عليها نجاح المترجم في عمله. ولعلّ أول هذه الخصائص هو الذكاء الذي هو شرط أساسي لكل العمليات الفكرية، ثم الشجاعة وعدم التهيب؛ وهما أمران لولاهما لساد تردد المترجمين قديماً وحديثاً، ولما نقلت آثار أدبية مهمة مثل أعمال هوميروس وشكسبير وميلتون وغيرهم. ولعل في «اقتحام صعاب الأمور من الفضل ما يكاد

يوازي فضل التغلب عليها. وليس مغامر خاض المعامع فسقط أقل ثواباً ممن خاضها وفاز بالغلبة وبروحه»[30].

بعد ذلك تأتي خصيصة الصدق في الاختيار والعمل، فلا ينبغي للمترجم عامة أن يخلو من الصدق مع النفس والإخلاص في العمل، حتى يكون عمله إلى الدقة والكمال أقرب، ذلك لأن صدق المؤلِّف إذا لم يقابله اقتناع وصدق من طرف المترجم ضاع جوهر الأثر الأدبي وفائدته[31]. واختيار الأثر الأدبي وفهم قصد مؤلِّفه يتطلبان وجود خصيصة أخرى هي الحس النقدي الذي لولاه يكون المترجم كحاطب ليل لا يدري ما يجمع. أما خصيصة الصبر وطول النفس فإن مترجم النّص الأدبي أحوج إليها من غيره، ذلك لأن معظم الأعمال الأدبية تكون معقّدة الأسلوب كبيرة الحجم، فإن لم يكن المترجم طويل الأناة صبوراً فَقَدَ الحماس والاهتمام بالترجمة، خاصة أن ترجمة النصوص الأدبية لا تدرّ أرباحاً مادية مغرية على القائمين بها «في وقت تكفلت فيه الآلة برفع المعاناة عن الناس على حساب الصنعة والفن والذوق والملكة والموهبة»[32].

يلي ذلك التواضع والإحساس بالمسؤولية، والثانية شرط للأولى، لأن إحساس المترجم بالمسؤولية يجعله قادراً على تحديد مواضع ضعفه والعمل على تحسينها، مدفوعاً في ذلك بصدقه وإخلاصه في العمل. ولعل فقدان التواضع والإحساس بالمسؤولية هما المسؤولان عن حالة الاضطراب والفوضى التي سادت حركة نقل الآثار الأدبية مع بداية النهضة بالترجمة في البلدان العربية إبّان هذا القرن، فقد عمد بعض المترجمين إلى نقل قصص مثيرة لغريزة الجنس عند الشباب، ولعدم قدرتهم على ترجمة الآثار الأدبية أساساً جاءت نقولهم مشوّهة، فلم يراعوا الأخلاق والقِيَم ولا الدقّة والأمانة، بل كان همّهم إرضاء نوع معيّن من

---

(30) ميخائيل نعيمة: الغربال، ص: 196.

(31) انظر: تيسير شيخ الأرض: الترجمة والتواصل، الموقف الأدبي، السنة 17، العددان 202 و203، اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، شباط ـ آذار 1988، ص: 50، 51.

(32) عبد الوهّاب العشماي: أزمة الترجمة إلى العربية، العربي، العدد 295، وزارة الإعلام الكويتية، الكويت، يونيو 1983، ص: 107.

القرّاء، وخدمة أغراضهم التجارية، ولو كان على حساب القِيَم العامة[33].

وأخيراً يجب أن يكون مترجم النّص الأَدبي قادراً على التحليل والتأويل، لأن الترجمة عامة تفترض فهم النّص قبل إعادة صياغته، فلا تتم عملية الفهم إلاّ من خلال الغوص في الأثر الأَدبي ذاته، وتحليله وتحديد العلائق التي تنتظم أجزاءه ومعانيه، مثل علاقة الألفاظ بالمعاني، وعلاقة الألفاظ بقصد المؤلّف، وعلاقة الشكل بالمضمون عامة.

3 ـ خصائص أخرى:

إضافة إلى وجوب توافر الخصائص العامة والذاتية فيمن يتصدى لترجمة الآثار الأَدبية، فإنه مطلوب منه أن يراعي خصائص أخرى قد لا يكتمل عمله إلاّ بها. ومن هذه الخصائص توفّر الموضوعية في المترجم أثناء قيامه بنقل معنى النّص. وتأتي أهمية الموضوعية في الترجمة من ارتباط الترجمة بعملية قراءة النّص وتأويله من قبل المترجم الذي ستنعكس قراءته للنص في ترجمته إيّاه، وهو ما جعل المترجم قارئاً غير عادي لوجوب احتراسه من تدخّل عقيدته أَو ثقافته في تأويل الأثر الأَدبي المراد نقله[34]. وموضوعية المترجم مرتبطة أيضاً بموقف المترجم من النص ومؤلّفه، وهو ما يوجب على مترجم النّص الأَدبي أن يكون واعياً بأسباب اختياره النص للترجمة، ومحايداً في نقل معنى النص دون زيادة فيه أَو نقص منه. ولعل أبرز علامة على موضوعية مترجم ما هي نزاهته في نقل ما يتعارض ومعتقداته وثقافته وموقفه. ومن هذه الخصائص أيضاً أن شعوراً من التعاطف والميل نحو مؤلّف النص يجب أن يتوفر لدى مترجم النصوص الأَدبية، الشعرية منها والنثرية، لأن فقدان ذلك الشعور من شأنه أن يثني المترجم عن عزمه[35]، وألا يتصدى المترجم لنقل أثر أدبي لا يستسيغه[36]، لأن في ذلك تحدياً لنزاهته وموضوعيته.

---

(33) انظر: أنور الجندي: أدب المرأة العربية ـ القصة العربية المعاصرة وتطور الترجمة، مطبعة الرسالة، مصر، (د. ت)، ص: 4 من تطوّر الترجمة.

(34) See: Hatim and Mason, Discourse and the Translator, p. 224.

(35) See: Savory, The Art of Translation, p. 34.

(36) See: Newmark, A Textbook of Translation, p. 36.

ومن الخصائص الأخرى أن يعمل مترجم النّص الأَدبي انطلاقاً من تقمّصه Empathy لشخصية المؤلِّف من خلال نصه حتى يكون قادراً على محاكاته وتمثيل أفكاره وأسلوبه[37].

ذلك لأن تقمص شخصية المؤلِّف يساعد المترجم على تخيّل عالم المؤلِّف الخاص والإحساس بظروف تجربته وما نتج عنها من انفعالات وعواطف، وليكون من ثم أساس نجاح الترجمة[38]. وتبرز أهمية هذه الروح التقمصية في جواز قيام مترجم واحد بنقل أعمال أدبية لكتّاب مختلفين في أفكارهم وبيئاتهم وأساليبهم. إذ لولا هذه الروح التقمصية لجاءت ترجمات آثار أولئك الكتّاب المختلفين متشابهة في أسلوبها، وهو أمر لا تجيزه حقيقة اختلافهم.

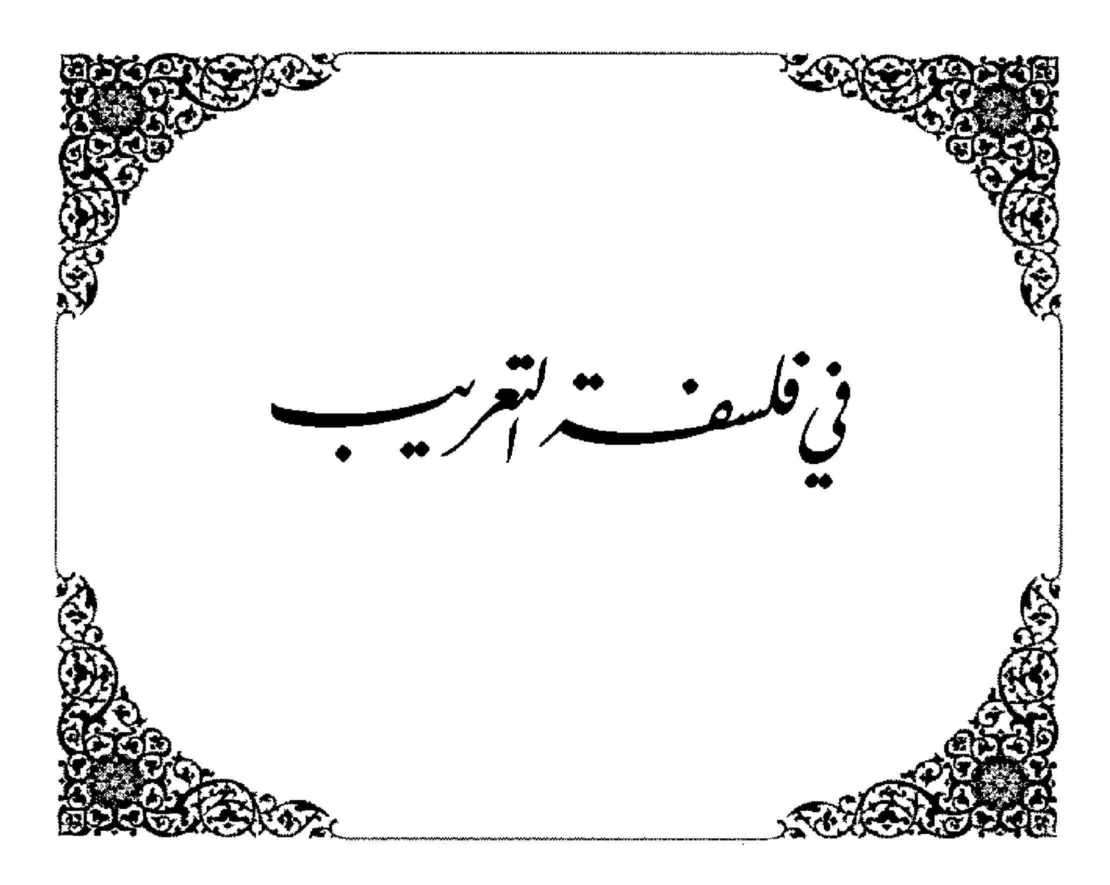
ومثال على ذلك ما نجده من بعض جوانب التشابه في ترجمتيْ عملين لكاتبين مختلفين قام بهما منير البعلبكي، وهما: جين إيير Jane Eyre لشارلوت برونتي، والشيخ والبحر The Old Man and the Sea لأرنست هيمنجواي Ernest Hemingway. ولعلّ صعوبة تقمص المترجم لشخصية الكاتب عامة هي التي سوّغت القول بوجوب تخصيص مترجم واحد لترجمة كل آثار كاتب أو شاعر معيّن.

ولضمان تقديم ترجمات جيدة يطلب من المترجم عدم الاعتماد على قدراته الذاتية فقط، بل يجب عليه الرجوع إلى شتى أنواع المصادر والمراجع من معاجم وموسوعات وشروح وتعليقات تتعلّق بالأثر الأَدبي الذي يترجمه. كذلك بإمكانه الرجوع إلى مؤلِّف النص الأصلي نفسه، إذا أمكن ذلك، أَو غيره من المترجمين والمراجعين والنقّاد عند الضرورة. وأخيراً يجب ألاّ تكون دوافع مترجم النص الأدبي اقتصادية صرفة، بل يجب أن يكون الدافع في مستوى قيمة الأدب نفسه، وقيمة الأهداف من وراء ترجمته، هكذا يتضح أن مهمة مترجم

(37) See: Nida, Toward a Science of Translating, p. 151.

(38) See: Newmark, Approaches to Translation, p. 54.

النص الأدبي تفوق حدود التعامل مع الكلمات ومعالجة الأساليب والقصص والشخصيات؛ لأنّه في الواقع منشغل بنقل رؤى عالمية واقتناعات ذاتية تنبع من أعماق رجال ونساء اندثروا وآخرين باقين. ويكمن جوهر هذه المهمة في التنقيب عن هذه الرؤى والاقتناعات وإعادة تقديمها، لأنها نابعة من أعماق أصحابها وتُجَسّدها تجسيداً لغوياً جميلاً. وعلى الرغم من ذلك، فإن المترجم عامة عرضة للنقد أكثر من المدح، فهو إن أصاب لا يُذكر وإن أخطأ لا يُنسى.



الدكتور: محمد خليل الزروق

جامعة قاريونس ـ كلية الآداب والتربية

1 ـ مقدمة في شرح خطر اللغة

ليس أمر اللغة بالأمر الهيّن ولا اليسير؛ فهي مادة الفكر، وآلة العلم، ووعاء التاريخ، وأداة التواصل، ومزية الإنسان.

ولذلك كانت أعظم ما امتنّ الله به على عباده من رحمته، بعد تعليم الوحي، والإيجاد من العدم: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ * عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ * خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ * عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: 1 ـ 4].

وكانت علامةً لصلاح الإنسان لخلافة الله في الأرض: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾، إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 30 ـ 33].

ومعنى الخليفة في الأصل: من يخلف غيره في غيابه؛ أي يقوم مقامه. واستعمالها هنا ـ والله أعلم ـ استعمال مجازيّ، بمعنى المتولي عملاً يريده المستخلف. والتعبير بـ«الخليفة» إشارة إلى ما أوتيه الإنسان من إرادة واختيار، ولا بد لذلك من العلم، الذي هو تحصيل المجهول من المعلوم، وأجلى مظاهر ذلك معرفة أسماء الأشياء؛ أي اللغة[1].

بل إنك إذا نظرت وجدت العلوم كلها اصطلاحاً وتسمية؛ لأن المعلومات موجودة قبل أن يعلمها الإنسان، ثم هو بعد أن يدركها يصنفها ويرتبها بما يسمّي ويصطلح. وليست علوم الإنسان شيئاً غير ذلك.

واللغة عمل اجتماعي، الاتفاق والتماثل اللذان لا يكون من غيرهما التواصل ـ جزء من حقيقته ووجوده. فلا تكون إلاّ بجماعة تتكلمها. وهي عادة مستحكمة وألفة، وطريقة يَدْرَب عليها المرء في التعبير عمّا في نفسه، والاتصال بغيره من قومه. وهي وعاء لتراث أهلها الفكري والحضاري. وهي في نفسها تراث ينقله السلف إلى الخلف. ولما كانت بهذه المنزلة كانت للأمة التي تتكلّمها من معاني الخصوصية والامتياز عن غيرها، بل من أظهر هذه المعاني، وكان تضييع أهل لغة لغتهم تضييعاً لشيء غير قليل من وجودهم المعنوي، وطمساً لحدود قوميتهم وشخصيتهم، وفيه مع ذلك ذلة وصغار لأصحاب اللغة الجائرين على لغتهم.

وفي هذا المعنى يقول الرافعي: «. . . وأما اللغة فهي صورة وجود الأمة بأفكارها ومعانيها وحقائق نفوسها، وجوداً متميزاً قائماً بخصائصه، فهي قومية الفكر، تتّحد بها الأمة في صور التفكير وأساليب أخذ المعنى من المادة. . . وإذا كانت اللغة بهذه المنزلة، وكانت أمتها حريصة عليها، ناهضة بها، متسعة فيها، مكبرة شأنها ـ فما يأتي ذلك إلاّ من روح التسلط في شعبها، والمطابقة بين طبيعته وعمل طبيعته، وكونه سيد أمره، ومحقق وجوده، ومستعمل قوته، والآخذ بحقّه. فأما إذا كان فيه التراخي والإهمال، وترك اللغة الطبيعية القومية،

---

(1) هذا المعنى مستفاد من تفسير «التحرير والتنوير»، للشيخ الطاهر بن عاشور، 1/ 395 ـ 419.

وإصغار أمرها، وتهوين خطرها، وإيثار غيرها بالحب والإكبار ـ فهذا شعب خادم لا مخدوم، تابع لا متبوع، ضعيف عن تكاليف السيادة، لا يطيق أن يحمل عظمة ميراثه، مجتزىء ببعض حقه، مكتفٍ بضرورات العيش، يوضع لحكمه القانون الذي أكثره للحرمان، وأقله للفائدة التي هي كالحرمان»[2].

ويقول أيضاً: «فاللغات تتنازع القومية، ولهي والله احتلال عقلي في الشعوب التي ضعفت عصبيتها، وإذا هانت اللغة القومية على أهلها أثّرت اللغة الأجنبية في الخلق القومي ما يؤثر الجوّ الأجنبي في الجسم الذي انتقل إليه وأقام فيه، أما إذا قويت العصبية، وعزّت اللغة وثارت الحمية، فلن تكون اللغات الأجنبية إلاّ خادمة يُرتفق بها، ويرجع شبر الأجنبي شبراً لا متراً، وتكون تلك العصبية للغة القومية مادة وعوناً لكل ما هو قومي، فيصبح كل شيء أجنبي قد خضع لقوة قاهرة غالبة، وهي قوة الإيمان بالمجد الوطني، واستقلال الوطن، ومتى تعيّن الأول أنه الأول، فكل قوى الوجود لا تجعل الذي بعده إلاّ أنه الثاني»[3].

فالحرص على اللغة القومية إنما هو من أثر قوة الأمة، واستبدادها بأمر نفسها وأنّها غير منقادة لغيرها؛ بما أن اللغة مظهر من مظاهر تاريخها، وصورة معانيها وحقائقها. فإذا سقطت الدولة، وذهبت القوة، فأول ما يضيع بضياع هذين اللغةُ، وفي ذلك قال ابن حزم من قديم: « . . . فإن اللغة يسقط أكثرها، ويبطل بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم، واختلاطهم بغيرهم. فإنما يقيّد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم. وأما من تلفت دولتهم، وغلب عليهم عدوهم، واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم ـ فمضمون منهم موت الخواطر. وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، وبيود علومهم. هذا موجود بالمشاهدة، ومعلوم بالعقل والضرورة»[4].

---

(2) وحي القلم 3/ 36.
(3) وحي القلم 3/ 38.
(4) الإحكام في أصول الأحكام 1/ 32.

2 ـ فصل في الخصائص الاجتماعية للغة العربية:

ذلك حال اللغة وشأنها، وللغة العرب من المزايا فوق ذلك ما لم يجتمع لغيرها:

وأصل ذلك: أنّها لغة الإِسلام، في ديانته ومدنيته.

أما أنها لغة ديانة الإِسلام فذلك معروف، إذ هي لسان أصوله ومصادره، ولسان عباداته وشعائره؛ فهي لسان الكتاب العزيز، الذي هو أصل الدين، ومعجزة النبوة، المتعبد بتلاوته، المأمور بتدبر آياته.. ولسان الرَّسول الكريم ـ ﷺ ـ مبلغ الوحي، وصاحب الشريعة، وقدوة الناس. ولسان أصحاب الرَّسول ـ ﷺ ـ وهم ناقلو أقواله، وواصفو أحواله وأفعاله، وأحسن الناس فقهاً في الدين وعملاً به.

وهو لسان شعائره من الشهادة والأذان والصلاة والذكر والحج والخطبة في الجمعة والعيد وغيرهما.

وقد ترتب على كون العربية لغة الدين جملة أمور:

أحدها : أنه كان واجباً على كل مسلم أن يتعلّم منها القدر الذي يؤدي به الفرائض التي افتُرضت عليه، فإذا زاد علمه بها زاد فقهه في الدين. قال الإمام الشافعي: « ..فعلى كل مسلم أن يتعلّم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلاَّ الله، وأن محمّداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهّد وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه ـ كان خيراً له. كما عليه يتعلم الصَّلاة والذكر فيها، ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وُجّه له، ويكون تبعاً فيما افترض عليه، وندب إليه، لا متبوعاً»[5].

الثاني : أن كان استنباط الأحكام من نصوص الشرع، وفهم هذه النصوص

(5) الرسالة، ص48 ـ 49.

على الجملة ـ متوقفاً على الفقه في هذه اللغة، أي كانت معرفة اللغة العربية شرطاً في الاجتهاد الشرعي. قال الشيخ محمّد رشيد رضا: « . . والاجتهاد يتوقف على إتقان اللغة العربية، وفهم أساليبها، وخواص تراكيبها، والملكة الراسخة في فنونها؛ للتمكن من فهم نصوص الكتاب والسنّة، وهما في الذروة العليا من هذه اللغة. وقد عدّ علماء الأصول من جميع المذاهب معرفة اللغة العربية شرطاً مستقلاً للاجتهاد، مع اشتراط العلم بالكتاب والسنّة، بل صرّح بعض أئمة العلماء بأن معرفة هذه اللغة فرض على كل مسلم وإن مقلداً»[6].

الثالث : وهو ظاهر مما سبق، ونتيجة له ـ أن إقامة الدين كله، والعمل به على الوجه المطلوب لا يكون إلاّ بها. قال الشيخ رشيد رضا: «وجملة القول أن إقامة دين الإسلام متوقفة على لغة كتابه المنزل، وسنّة نبيه المرسل، سواء في ذلك هدايته الروحية، ورابطته الاجتماعية، وحكومته العادلة المدنية»[7].

الرابع : أن هذا اللسان جعله الإسلام رابطة توحد المسلمين، وتصل بينهم على تباعد الأمكنة والأزمنة، بما علمت للغة من المعنى الجماعي، وأنّها النسب الفكري والنفسي بين الناس، ومن أعظم الأمور الموحدة بينهم، والواصلة بعضهم ببعض. . وانظر إلى صاحب المنار كيف يقول: « . . وإن اللغة من أعظم أسباب الوحدة، والاختلاف فيها من أعظم أسباب الشقاق والفرقة. ولما كان الإسلام دينُ التوحيد ديناً عاماً لجميع البشر، وكان من مقاصده أن يؤلّف بينهم، ويجعلهم بنعمة الله إخواناً ـ فرض عليهم توحيد اللغة، كما فرض عليهم توحيد الألوهية والربوبية، وتوحيد الشريعة والآداب النفسية والاجتماعية. فخرجت هذه اللغة بشرع الله تعالى عن أن

---

(6) مجلة المنار، المجلد 24، ج2، ص118.

(7) مجلة المنار، المجلد 24، ج10، ص764، وانظر تفسير القرآن الحكيم 9/ 113.

تكون لغة شعب واحد منهم، ولولا ذلك لم تُؤثرها جميع الشعوب الإسلامية على لغاتها، حتى عمّ انتشارها المشرق والمغرب مع الإسلام أيام كان الإسلام إسلاماً»[8].

لهذا كان مطلوباً من المسلم أن يعتاد الكلام بالعربية، فوق أنه مطلوب منه أن يتعلّم منها ما يؤدي به فرائضه التي منها تدبُّر القرآن. وبهذا كانت العربية «شعار الإسلام وأهله» كما قال ابن تيمية، أي العلامة المميّزة لهم. قال: « . . أما اعتياد الخطاب بغير العربية التي هي شعار الإسلام، ولغة القرآن، حتى يصير ذلك عادة للمصر وأهله، ولأهل الدار، وللرجل مع صاحبه، ولأهل السوق، أو للأمراء، أو لأهل الديوان، أو لأهل الفقه ـ فلا ريب أن هذا مكروه. . . وإنما الطريق الحسن اعتياد الخطاب بالعربية، حتى يُلقّنها الصغار في الدور والمكاتب، فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب والسنّة وكلام السّلف، بخلاف من اعتاد لغة ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب عليه. واعلم أن اعتياد اللغة يؤثّر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيّناً، ويؤثّر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق»[9]

فانظر كيف جعل الإسلام اللغة العربية جامعة رابطة بين المسلمين، وشعاراً ظاهراً لهم، عليهم أن يعتادوه ويعوّدوه أبناءهم، فتتصل الوحدة الإسلامية مكاناً وزماناً، وتكتمل بتوحيد اللسان، ويمضي على ذلك التاريخ. قال الرافعي: «إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية؛ فلا يزال أهله مستعربين به، متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكماً حتى يتأذّن الله بانقراض الخَلْق، وطيّ هذا البسيط. ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس، وردّهم إليها، وأوجبها عليهم ـ لما اطرد التاريخ الإسلامي، ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمّة، ولا استقلت بها الوحدة الإسلامية، ثم

(8) مجلة المنار، المجلد 24، ج10، ص760.

(9) اقتضاء الصراط المستقيم، ص206 ـ 207.

لتلاحمت أسباب كثيرة بالمسلمين، ونضب ما بينهم، فلم يبق إلاّ أن تستلحقهم الشعوب، وتستلحمهم الأمم على وجه من الجنسية الطبيعية، لا السياسية، فلا تتبين من آثارهم في أنفسهم بعد ذلك إلاّ كما يثبت من طرائق الماء إذا انساب الجدول في المحيط»[10].

الخامس: ـ وهو مرتب على ما سبق ـ أن كانت لسان المدنية الإسلامية، فكانت لسان العلوم فيها، من الشريعة، والأدب، والتاريخ، والفلسفة، والجغرافيا، والطبيعة، والطب، والرياضة، والفلك، وغيرها، ولسان الفنون، من الشعر، والكتابة، والخطابة، والصناعة، والعمارة، والخط، والغناء. ولسان الدواوين والإدارة والمكاتبات، ولسان التعامل والتخاطب والتجارب، كل ذلك على القرون المتطاولة، وفي البلاد المتباعدة. وهي بهذا لغة تراثنا وتاريخنا، لا نستطيع دراسته وفهمه إلاّ بها.

وقد ضمن ذلك كله للعربية مزايا لم تكن للغة من اللغات ولن تكون:

1 ـ إذ حفظ حياتها، ولولا هو لكانت الآن من اللغة الميتة التي لا يتكلمها أحد، وما هي إلاّ آثار قديمة يدرسها آحاد الناس، من أجل التاريخ، في الرسوم والنقوش وعتيق الكتب، كحال اللاتينية وغيرها.

2 ـ وضمن لها البقاء الدائم ما بقي القرآن، فهي باقية محفوظة إلى آخر الحياة لا تموت، وهي بذلك، وبتبشير الوحي بإظهار الإسلام على الدِّين كله واستخلاف المسلمين، وبإخباره بسنة مداولة الأيام بين الناس ـ لغة المستقبل، ما في ذلك شك، وقد وعى شيئاً من هذا كاتب غربي اسمه «جون فرن»، إذ كتب «قصة خيالية بناها على سياح يخترقون الكرة الأرضية، حتى يصلوا أَو يدنوا من وسطها، ولما أرادوا العودة إلى ظاهر الأرض بدا لهم أن يتركوا هنالك أثراً يدل على مبلغ رحلتهم، فنقشوا على الصخر كتابة بالعربية، ولما سئل جون فرن عن وجه اختياره اللغة العربية،

(10) تحت راية القرآن، ص50 ـ 51.

قال: إنها لغة المستقبل، ولا شك أنه يموت غيرها، وتبقى حية حتى يرفع القرآن نفسه»[11].

3 ـ وجعلها لساناً واحداً لا يختلف، ولولا هو لتفرقت ألسنة مختلفة يبعد بعضها عن بعض، حتى تَهِيَ العلائق بينها، كما ترى في أصول اللغات الأوروبية اليوم، وإنا لنفهم منها في يوم الناس هذا أشعار الجاهليين، وأخبار الأقدمين، قبل مئات من السنين.

4 ـ ونشرها في العالمين، ولولا هو لبقيت محصورة في أرضها، مقصورة على أهلها، ولم تنتشر هذا الانتشار، ولم تكن لساناً عالمياً يتكلمه ويعتني به أناس من شعوب مختلفة كثيرة.

5 ـ وأنشأ علومها في ذلك العهد المبكر، وشملت هذه العلوم كل ضروب الدرس الممكنة في النظر، والمعروفة اليوم، من الصوت، والصرف، والنحو، ومتن اللغة، والمعاني، والبيان. واشتغل بهذه العلوم علماء لا يُحصَوْن، كان كثير منهم من غير العرب نسباً، ووضعت فيها من المصنفات ما لا يدركه الحصر.

6 ـ وكان القرآن للغة العربية مصدراً لا يأتيه الباطل لقواعدها وأساليبها. وأنّى لغيرها من لغات الناس كلام إلهي لا يتبدل يكون حجة في معايير صفات حروفه، وأبنية كلمه، وتراكيب جمله، ومناحي بيانه؟

7 ـ وكان ذلك كله سبب ثرائها اللغوي والأدبي والعلمي والحضاري، بتصنيف الكتب، وإنشاء الأدب، ووضع الفنون، ونقل العلوم، فغنيت بالاصطلاح والتوليد والتعريب، وباستحداث المعاني، واختراع الأساليب.

ويتلخص لك مما سبق أن العربية لغة الدين، ولغة الهوية والشخصية، ولغة التراث والتاريخ، ولغة المستقبل.

3 ـ فصل في شرح غايات التعريب:

ولما تخلف أهل العربية عن سير العلم والمدنية والحياة، تخلفت لغتهم،

---

(11) دراسات في العربية وتاريخها، للشيخ محمّد الخضر حسين، ص24.

صارت تبعاً لغيرها تلاحقه ولا تكاد تلحقه؛ لأن لغة كل قوم ليست شيئاً قائماً بنفسه، مستقلاً عن أهله، ولكن حياتها في عقولهم وضمائرهم، وعلى ألسنتهم وأقلامهم، فبحسب مكانهم من العلم والمدنية والحياة يكون مكان لسانهم، ذلك ما يقتضيه النظر، ويحكيه التاريخ.

فكان أن دعا أولو الرأي، وسعى أولو العلم، منذ ما يقرب من قرنين إلى الترجمة والتعريب.

والترجمة معروفة، وهي تفسير الكلام بلسان آخر[12]، ويراد بها في الغالب إذا قرنت بالتعريب ترجمة النصوص من المصنفات ونحوها.

وأما التعريب فله معنيان: اصطلاحي، ولغوي. فمعناه الاصطلاحي: «أن تتفوه العرب بالاسم الأعجمي على منهاجها»[13]، أي بتغيير بنائه أو بعض حروفه، نحو: درهم، وآجرّ، وإبريسم[14]، وقد يسمى الدخيل، وربما خُصّ الدخيل بما لم يغير[15].

ومعنى التعريب اللغوي: جعل الشيء عربياً، فهو مصدر «عرّب»، وهذا البناء «فعّل» من معانيه جعل الشيء على صفة[16].

وعلى هذا يشمل التعريب اللغوي الترجمة باللفظ المستعمل من قبل، والمجاز، والاشتقاق القياسي، والتعريب الاصطلاحي.

ويراد بالتعريب في مثل هذا المقام، وفي هذا المقال ـ جعل العربية لغة

---

(12) انظر الصحاح 5/ 1928، وأورده في (ر ج م)، واللسان 14/ 332، والقاموس 1/ 364، وأورداه في (ت ر ج م). واختُلف: أعربي هو أم معرب؟ وإذا كان معرباً فلا وجه لاشتقاقه من (ر ج م). انظر التاج 8/ 311.

(13) الصحاح 1/ 179.

(14) وانظر ارتشاف الضرب 1/ 72، والمصباح المنير 2/ 49، والمزهر 1/ 268 ـ 294، ودراسات في العربية وتاريخها، ص153 ـ 154.

(15) وربما شمل الدخيل المولد كما يفهم من قولهم: الدخيل: كل كلمة أدخلت في كلام العرب وليست منه، انظر اللسان 13/ 257، والقاموس 2/ 160، وفي اللسان: «وإنما سمي المولد من الكلام مولداً إذا استحدثوه ولم يكن من كلامهم فيما مضى» 4/ 485.

(16) الممتع في التصريف، لابن عصفور 1/ 189.

العلوم، والفنون، والتعليم، والإعلام، والإدارة، والسياسة، أَو بعبارة أشمل: استعمال العربية في كل شؤون الحياة.

وللتعريب بهذا المعنى مقاصد عديدة، ومرام بعيدة، ومعان عميقة:

1 ـ فهو ضرورة دينية، لما علمت من أن العربية لسان الدين في أصوله وعباداته، وأنه واجب على كل مسلم تعلمها، وأن فهم نصوص الشرع لا يكون إِلاَّ بها، وأنه لا تكون إقامة الدين كله إِلاَّ على علمها، وأن الإِسلام جعلها رابطة بين أهله، وشعاراً يميزهم، وبذلك كله جعلها لسان مدنيته وحضارته، وقد مضى القول في ذلك.

2 ـ وهو ضرورة قومية، لما علمت أيضاً من خطورة شأن اللغة، وأنها من أظهر معاني الامتياز والتفرّد، وأنّها خصوصية لأهلها، ومن أخطر معالم قوميتهم وشخصيتهم، وأنّها تابعة في أحوالهم لقوتهم، واستقلال دولتهم، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف تكون معزولة عن المدنية، بعيدة عن العلم، غائبة عن الحياة؟ وما من معنى لذلك إذا كان إِلاَّ أن أهلها أنفسهم كذلك، وأن وجودهم في هذه الحياة غير ظاهر ولا مؤثّر، لأن بعض ما يميزهم عن غيرهم، وهو من أجله وأعظمه، وهو اللغة، ليس بموجود كل الوجود، بل غائب عن الحياة وما تموج به، بل مهمل مضيع، وهو يعني بالبداهة أنهم تابعون في شؤون العلم والمدنية والحياة لغيرهم، مقلّدون لسواهم، وأن قوتهم ذاهبة، ودولتهم ساقطة، ولا خطر لهم بين الأمم. وإنما التعريب إظهار للوجود، وتمييز للانتماء، وتحرير للثقافة من التسلّط الأجنبي، وتعبير عن وجود حضاري مستقل، له شخصيته الخاصة، وهُويته المتفردة، ومعالمه المتميزة، ونفي للمسخ الثقافي الذي يجعل المرء لا إِلى هؤلاء ولا إِلى هؤلاء، جسمه واسمه ونشأته هنا، وعقله وقلبه وروحه هناك، وطرد للغزو الفكري الذي يزيد في خطره وضرره على الغزو العسكري، ثم فيه من معاني التوحيد والتأليف والجمع ما لا يخفى، وقد علمت أن اللغة من النسب الواصل بين الناس، صلة التجانس الفكري، والتجاوب النفسي، بما في الاشتراك والتماثل من أسباب التقريب، وبما في اللغة نفسها من المضمون الحضاري والاجتماعي.

3 ـ والتعريب أيضاً ضرورة تربوية، إذ فيه إعادة للثقة بالنفس، ودفع لما أراده الأعداء من احتقار أبنائنا للغتهم وتراثهم، والنظر نظرة الدون إلى أنفسهم وانتمائهم، واسمع إلى ما يحدثك الرافعي: « . . والذين يتعلّقون اللغات الأجنبية ينزعون إلى أهلها بطبيعة هذا التعلّق، إن لم تكن عصبيتهم للغتهم قوية مستحكمة من قِبَل الدين أو القومية، فتراهم إذا وهنت فيهم هذه العصبية يخجلون من قوميتهم، ويتبرؤون من سلفهم، وينسلخون من تاريخهم، وتقوم بأنفسهم الكراهة للغتهم وآداب لغتهم، ولقومهم وأشياء قومهم، فلا يستطيع وطنهم أن يوحي إليهم أسرار روحه، إذ لا يوافق منهم استجابة في الطبيعة، وينقادون بالحب لغيره، فيتجاوزونه وهم فيه، ويرثون دماءهم من أهلهم، ثم تكون العواطف في هذه الدماء للأجنبي، ومن ثم تصبح عندهم قيمة الأشياء بمصدرها لا بنفسها، وبالخيال المتوهَّم فيها لا بالحقيقة التي تحملها، فيكون شيء الأجنبي في مذهبهم أجمل وأثمن، لأن إليه الميل، وفيه الإكبار والإعظام، وقد يكون الوطني مثله أو أجمل منه، بيد أنه فقد الميل، فضعفت صلته بالنفس، فعادت كل مميزاته ضعيفة لا تميزه، وأعجب من هذا في أمرهم أن أشياء الأجنبي لا تحمل معانيها الساحرة في نفوسهم إلاَّ إذا بقيت حاملة أسماءها الأجنبية، فإذا سُمي الأجنبي بلغتهم القومية نقص معناه عندهم، وتصاغر وظهرت فيه ذلة، وما ذاك إلاَّ صغر نفوسهم وذلتها، إذ لا يَنْتَخُون لقوميتهم، فلا يلهمهم الحرف من لغتهم ما يلهمهم الحرف الأجنبي»[17].

ومن معاني التعريب التربوية وصل حاضر الأمة بماضيها، وجديدها بقديمها، وطريفها بتليدها، ولا يكون اللسان العربي مفصولاً عن العصر موصولاً بالماضي، وأيضاً لا يكون معزولاً عن التقدم، مرتبطاً بالتخلّف، وكذلك بالتعريب تتصل لغة الدين والأدب بلغة الدنيا والعلم، ويُدفع ما أرادوا لأجيالنا أن تفهم من أن العربية لا تصلح إلاَّ للشعر والشعائر،

(17) وحي القلم 3/ 37 ـ 38.

وبالتعريب يرتقي تدريس اللغة العربية في مدارسنا بعد هبوط وتدنٍّ، ويكون الإقبال على تعلمها، ويعلم دارسها أنها لغة علوم وحياة، وأنها شيء حيوي، لا يستهان به، ولا يستغنى عنه.

4 ـ والتعريب ضرورة علمية؛ أي إنه لا بد لتقدم العلم عندما من التعريب، فهو تيسير للتعليم، وزيادة في التحصيل، وتسديد للإبداع والابتكار والتبريز، ومن المقررات أن تعليم الإنسان بلسانه أحسن أثراً، وأطيب ثمراً، وأجدى عطاءً:

أ ـ لأنه يبذل عند ذلك جهداً واحداً في تحصيل المادة، لا جهدين في تحصيل اللغة والمادة معاً، وسيبقى هذا الحاجز اللغوي إذا درس بلغة أجنبية يبعده عن الاستزادة والبحث، ويحصره في الدروس المفروضة ليس غير.

ب ـ ولأن للألفة والمعرفة أثراً ظاهراً، فالدارس بلغته يدرس باللسان الذي ألف وقع أصواته، وأبنية كلماته، وتراكيب عباراته، وأساليب بيانه.

جـ ـ ولأن لذلك أثراً نفسياً أيضاً: إذ يشعر الدارس بلغته بالمِلك والخصوصية والاستقلال والاستعلاء والثقة بالنفس، لا بالغربة عما يدرس، والتقليد والتصاغر لقوم غير قومه، وعلوم غير علومه.

د ـ ثم إننا نرسل طلابنا للدراسة في بلاد مختلفة اللغات، فبأي لغة سيدرِّسون إذا عادوا؟

وقد أثبتت التجارب أن التعليم بالعربية أصلح لنا وأجدى على العلم، ففي الأردن درست العلوم عاماً واحداً بالعربية سنة1980 فهبطت نسبة الرسوب في مادة الأحياء من 35٪ إلى 3٪، وتبين أن الطلبة درسوا مادة أوسع وأعمق[18].

وكانت نتائج استبيان شارك فيه خمسمائة طالب في قسم الفيزياء بجامعة

(18) اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، لعبد الكريم خليفة، ص122 ـ 123.

اليرموك في الأردن أيضاً ـ أن الطلبة يكونون فائقين ومبرزين بنسبة 95,3٪ إذا كان التدريس بالعربية[19].

وفي الجامعة الأمريكية ببيروت أجريت تجربة، فجيء بمجموعتين من الطلاّب، أولاهما تلقت دروساً في علم من العلوم بالإنكليزية، والثانية بالعربية، ثم اختبرتا، فوجد أن الأولى استوعبت ما يقرب من 60٪ من المادة، وأن الثانية استوعبت ما يقرب من 76٪، وأجروا تجربة مماثلة في قراءة نصوص مكتوبة فكانت النتيجة قريبة من هذا[20].

وفي سوريا ما زال الطلبة يدرسون الطب والعلوم بالعربية من عهد بعيد، وليسوا أقل من غيرهم، وفي أحيان كثيرة يفوقون أقرانهم في الدراسة في البلدان الأجنبية[21].

وقد لمس الأساتذة أنفسهم ذلك في تدريسهم، فذكر أحد المدرسين في قسم الفيزياء لمادة الكهرومغناطيسية في جامعة اليرموك أنه وجد الفرق كبيراً بين التدريس بالإنكليزية والتدريس بالعربية، وأن نجاح طلبته ارتفع من 50٪ إلى 87٪، وقد زادت رغبتهم في المادة وإقبالهم عليها، بعد أن كانوا يخافون الاقتراب منها[22].

وفي سنة 1983 تقدم ثمانون من أعضاء هيئة التدريس في الدوائر العلمية في جامعة اليرموك بمذكرة إلى القائمين على الجامعات الأردنية، وإلى رئيس مجمع اللغة العربية الأردني، يعربون فيها عن إيمانهم بضرورة التعريب، وعن عزمهم على التدريس بالعربية، ويقدمون مشروع خطة لتعريب التعليم الجامعي في مجالاته كلها، وهؤلاء الثمانون من أصل مائة وعشرين، وجميعهم في الذروة من تخصصاتهم العلمية[23].

---

(19) السابق، ص168.

(20) تعريب التعليم العالي، سلطان الشاوي، ص17.

(21) مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ندوة حول تجربة جامعة دمشق في تعريب العلوم، حسني سبح، مج1، ع2، 1978، ص196.

(22) اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، ص166 ـ 167.

(23) اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، ص138.

وفي جامعة الملك سعود أجريت دراسة لمعرفة آراء أعضاء هيئة التدريس في ترجمة العلوم إلى العربية، وكثير من هؤلاء من أقطار عربية شتى، وهم من الحاصلين على العالِمية (الدكتوراه) من جامعات أجنبية، وهم غالباً يدرِّسون بالإنكليزية، ويستعملون كتباً بهذه اللغة، فكان 75٪ يرون أن ترجمة الكتب العلمية إلى العربية ضرورة ملحة، وكان 94٪ يرون أن الكتاب العربي يساعد الطالب على الفهم، وكان 73٪ يرون أن الكتاب العربي يزيد مقدار المادة المدروسة، وكان 93٪ راغبين في الترجمة[24].

5 ـ والتعريب ضرورة اجتماعية؛ إذ كيف ينشر العلم في أهل المجتمع كله إذا كانت لغته غير لغتهم؟ وكيف يكون متاحاً للناس جميعاً أن يطلعوا عليه ويتصلوا به بغير اللغة التي يفهمون؟ ومما أراده الاستعمار من استعمال اللغة الأجنبية في التعليم العالي، وفي كليات العلوم التطبيقية على الأخص، إقامة حواجز لا تجعل الفرص سواءً أمام الناس في التعليم الجامعي. وفي إصرار جماعة من الجامعيين على استعمال لغة لا يفهمها غيرهم شعور بالتميز والترفّع على المجتمعات التي إليها ينتمون، وإشعار به، كما رأى الدكتور محمّد خياط محقاً[25].

ففي التعريب إشاعة للتعليم، وإذاعة للمعرفة، في عامة الناس؛ لأنه استفادة من الإلف والعادة، وتعميم للعلم بأيسر السبل، واستثمار للطاقة العاطفية في العربية، تلك اللغة التي هي للأمة دين وتراث وهوية.

4 ـ فصل في عمل الاستعمار:

ولذلك كله حين جاء الاستعمار إلى بلادنا بأحقاده وأطماعه، ما وضع أقدامه، ورفع أعلامه، حتى أنشأ مدارسه، ورسم مناهجه، لنسخ لساننا، ومسخ إنساننا، ونشر لغته، وفرض ثقافته، وما رحلت جنوده، وطويت بنوده، حتى ترك غربانه الناعقة بدعوات العامية، والحروف اللاتينية، وإزالة الجمود

---

(24) مجلة العربي، قضية الترجمة العلمية، ع408، 11/1992، ص175 ـ 179.

(25) الموسم الثقافي للمجمع الأردني، تعريب العلوم الطبية، محمّد خياط، ص87.

والمعيارية عن قواعد العربية، زعموا! وثعالبه الماكرة في تصريف الأمور، وتدبير المكائد، وبعث الفتن.

وقد بقيت مدرسة قصر العيني في مصر على عهد الأسرة العلوية تدرِّس الطب بالعربية أكثر من ستين سنة، وتخرّج فيها مئات الأطباء، وترجمت لها كثير من الكتب، حتى جاء الإنكليز وبدلوا بلغتها العربية اللغة الإنكليزية، وبقي الأمر كذلك حتى العصر الحاضر.

«لا جرم كانت لغة الأمة هي الهدف الأول للمستعمرين، فلن يتحول الشعب أول ما يتحول إلاَّ من لغته، إذ يكون منشأ التحول من أفكاره وعواطفه وآماله، وهو إذا انقطع من نسب لغته انقطع من نسب ماضيه، ورجعت قوميته صورة محفوظة في التاريخ، لا صورة محققة في وجوده، فليس كاللغة نسب للعاطفة والفكر، حتى إن أبناء الأب الواحد لو اختلفت ألسنتهم فنشأ منهم ناشىء على لغة، ونشأ الثاني على أخرى، والثالث على لغة ثالثة ـ لكانوا في العاطفة كأبناء ثلاثة آباء.. وما ذلت لغة شعب إلاَّ ذل، ولا انحطت إلاَّ كان أمره في ذهاب وإدبار، ومن هذا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضاً على الأمة المستعمرة، ويركبها بها، ويشعرهم عظمته فيها، ويستلحقهم من ناحيتها، فيحكم عليها أحكاماً ثلاثة في عمل واحد: أما الأول فحبس لغتهم في لغته سجناً مؤبداً، وأما الثاني فالحكم على ماضيهم بالقتل محواً ونسياناً، وأما الثالث فتقييد مستقبلهم في الأغلال التي يصنعها، فأمرهم من بعدها لأمره تبع»[26].

وهم يعلمون من أمر اللغة هذا الأثر وهذا الخطر، ويعلمون أن للعربية مزية على سائر اللغات، وارتباطاً زائداً حميماً بالدِّين والتاريخ والشخصية، وأن الحملة على العربية ـ كما قال الأستاذ العقّاد ـ «حملة على كل شيء يعنينا، وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية، وعلى اللسان والفكر والضمير في ضربة واحدة» لأن «زوال اللغة العربية لا يبقي للعربي أو المسلم قواماً يميّزه

(26) وحي القلم 3/ 36 ـ 37.

من سائر الأقوام، ولا يعصمه أن يذوب في غمار الأمم، فلا تبقى له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة ولا إيمان»[27].

وهم يعملون في حربهم بمكر ودهاء، ويحملون عليها بعنف وشراسة، لولا أنها كالطود لا تنال منه الريح العاصفة، والزعزع القاصفة.

حدّث الأستاذ سعيد الأفغاني قال: كنت والأستاذ المرحوم محمّد كرد علي في حديقة داره، فإننا لنتذاكر في بعض الأمور وإذا بالأستاذ يقف ويتجه نحو باب الحديقة ليستقبل زائراً طاعناً في السن، يتقدم بخطى ثقيلة جداً، ينقلها بصعوبة وبطء، وكلما رفع رجلاً وحطها تقلقل كل عظم في بدنه، وبعد دقيقتين قطع العشرين متراً بين الباب والمجلس فقدمه لي الأستاذ بقوله: مرغليوث، وعرّفه بي، فهزّ رأسه هزّ العارف، لم يطل مجلسه أكثر من نصف ساعة، عرفت فيه أن حكومته (وزارة المستعمرات الإنكليزية، وقد كان ذلك قبيل الحرب العالمية الثانية) أوفدته بمهمة من لندن ليبيت ليلة في دمشق، وثانية في القدس، ليحط الثالثة في مطار طهران على موعد مع الشاه، وعجبت: أما تجد حكومته غير هذا الشيخ المخلّع الفاني ليقوم بمهامها ويدعم إمبراطوريتها! ثم زال عجبي حين رأيته يهجم على موضوعه دون تلبث، فيناقش الأستاذ كرد علي: ما الذي أبطأ بالبلاد العربية عن الاقتداء بتركية في اتخاذ الحروف اللاتينية؟ ولِمَ أضاعوا على أنفسهم هذا الرقي الباهر؟ فأجابه بلطف وصدر واسع ـ على قلة صبره على سماع مثل هذه الدسائس ـ مشيراً إلى خطأ هذه الفكرة، وأن وراءها أضراراً على العرب لا تحصى، وأن الأتراك أنفسهم أضاعوا مركزهم في الشرق بتبديل حروفهم، فمارى مرغليوث في كل ما سمع، وقال: إن أمله وطيد في أن يحذو الشاه حذو أتاتورك، وأن العرب لا يحملهم على تغيير كتابتهم إلاّ حاكم قوي مثل أتاتورك أو الشاه بهلوي، وأنه مسافر إلى طهران لدراسة أسباب تأخّر الشاه عن المبادرة إلى فرض الأحرف اللاتينية. انصرف مرغليوث وقد ترك في نفسي إيماناً لا يتزعزع بأن العربية حقاً مصدر مخيف من مصادر قوتنا، وأن أعداءنا

(27) أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، ص127.

قدّروها حق قدرها حين جنّدوا عليها ما جنّدوا من علم وقوة ودهاء، وأن علينا أن نتمسك بها تمسّك الغريق بحبال النجاة، فلا عصام لأمتنا ولا نظام إلاّ بها»[28].

فانظر ما يبيتون؟ وكيف يخطّطون؟ ولأي شيء يعملون؟

5 ـ فصل في معوقات التعريب:

سيقول السفهاء من الناس: إن اللغة العربية لغة عاجزة عن استيعاب الحياة الحديثة، غير صالحة للتعبير عن العلوم المتقدمة!

وهذا قول يكذّبه النظر، والتاريخ، والواقع.

أما النظر فإن العربية لغة غنية بالمواد، ثرية بالأصول، واسعة في المعجم، ومعجم تاج العروس للزبيدي وحده ـ ولم يحوِ كل اللغة ـ فيه 120 ألف مادة، وكل مادة فيها عشرات المفردات والأبنية، وهي لغة التصنيف في تسمية الأشياء، والتنويع والتفريق في وصفها، وهي لغة اشتقاقية، تتصرّف فيها المادة تصاريف كثيرة شتى، ولها من وسائل التوليد: القياس، والمجاز، والتعريب، والنحت. وهي لغة غنية بما تحويه التآليف بها من أسماء وأوصاف ومصطلحات واستعمالات ربما خلت منها معجماتها، في العلوم العملية كالطب والصيدلة والمناظر والطبيعة وغيرها، وفي كتب الأدب والتاريخ ونحوها.

وأما التاريخ فيشهد أنها كانت اللغة العلمية التي استوعبت الحضارات السابقة بالنقل إليها، وما جد من علوم بالتأليف بها، وما كان من آداب بالإنشاء فيها.

وأما الواقع فقد رأينا النهضة العلمية على عهد محمّد علي في مصر قد اتخذت العربية لغة لها ـ وتنبّه إِلى أنه لم يفكّر أحد آنذاك في استعمال غيرها ـ وأنشئت المدارس في الطب والزراعة والحربية وغيرها تُعلّم بالعربية، وترجمت إليها كتب كثيرة، وتعلمها مدرّسون غربيون درّسوا بها هذه العلوم يومذاك[29]،

---

(28) حاضر اللغة العربية في الشام، ص183 ـ 184.

(29) انظر تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عهد محمّد علي، لجمال الدين الشيال.

ورأينا الكليات السورية تدرّس بها العلوم منذ سنة 1919م إلى اليوم، قد جربت كل التجارب، وطلبتها يفوقون في أحيان كثيرة غيرهم، ورأينا مئات المعجمات العربية العلمية، وآلاف المصطلحات الفنية، يضعها الآحاد والجامعات والمجامع والهيئات.

أما أن هناك معوقات للتعريب، فنعم، وأصولها فيما أرى ثلاثة أمور: التخلّف العلمي، والجهل اللغوي، والتبعية الثقافية.

1 ـ فإن صاحب المعنى هو الذي يختار له اللفظ، ومنشىء الفكرة هو الذي يضع لها المصطلح، وما التخلّف اللغوي إلاّ مظهر من مظاهر التخلف العلمي، فلسنا اليوم بأصحاب هذه العلوم، ولا نحن مشاركين فيها، ولا مكاننا فيها بالغاً ما وصلت إليه، فنحن تبع لأصحابها، مقلّدون لأربابها، تلاميذ لا يحسنون التلمذة، ونقلة لا يتقنون النقل، فأنى تكون لغة هذه العلوم لغتنا؟! فعلينا أن نأخذ الأمر من جذوره، ونعرف الطريق من أوله، برفع شأن العلم والعلماء، ومنح الحرية والحقوق، وتنمية المواهب والملكات، بشغل الأوقات، وبعث الهمم، وتشجيع التجديد والابتكار.

ولا بد من التنبيه هنا إلى أن إتقان اللغات الأجنبية أمر لا بد منه، ولا غنى عنه، وهو من وسائل التعريب، لأننا بذلك نطّلع على علوم أهل هذه اللغات، وننقلها إلى العربية.

2 ـ ومن معوقات التعريب جهلنا بلغتنا، إذ كيف يتعلّم بها أَو يعلّم أَو يسمي أَو يصف من لا يحسنها، وهذا الجهل آفة كثير من طلاّب العلوم العملية وغيرها، وكثير من مدرسي هذه العلوم في الجامعات، فلا بد من نشر تعليم العربية من أول مراحل التعليم إلى آخرها، بخير الأساليب وأحسن الطرق، وفي كل شُعب التخصص التجريدية والتجريبية، النظرية والعملية، ولا ينبغي أن تكون العربية مقصورة على دارس العلوم الإنسانية، فإن غيره أحوج إليها.

3 ـ ثم هؤلاء المعارضون للتعريب لأسباب نفسية ترجع إلى الأصول

والانتساب، هؤلاء المخالفون لجمهور الأمة في القبلة والاتجاه، المتبرئون من سلفهم، المنسلخون من تاريخهم، النازعون إلى اللغات الأجنبية نزوعاً إلى الغايات لا الوسائل، المثقفون بثقافاتها، الجاهلون للعربية، المخاصمون لتراثها، هؤلاء كل هذا الكلام وأشباهه بالقياس إليهم صيحة في وادٍ، ونفخة في رمادٍ!

المصادر والمراجع(*)

1 ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ/ 1983م.

2 ـ أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، لعباس العقاد، دار المعارف، القاهرة، 1963م.

3 ـ تاج العروس، للزبيدي، المطبعة الخيرية، القاهرة، 1306هـ.

4 ـ تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمّد علي، لجمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، 1951م.

5 ـ تحت راية القرآن، للرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط7، 1394هـ/ 1974م.

6 ـ التحرير والتنوير، للطاهر بن عاشور، الدار التونسية، تونس، 1984م.

7 ـ تعريب التعليم العالي، لسلطان الشاوي، اتحاد الجامعات العربية، الجزائر، من غير تاريخ.

8 ـ تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، لرشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، 1342هـ/ 1923م.

9 ـ حاضر اللغة العربية في الشام، لسعيد الأفغاني، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، 1962م.

10 ـ دراسات في العربية وتاريخها، لمحمّد الخضر حسين، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1380هـ/ 1960م.

(*) لا اعتداد بهمزة الوصل.

11 ـ ارتشاف الضرب، لأبي حيان، تحقيق مصطفى النماس، مطبعة النسر الذهبي، لم يذكر المكان، 1404هـ/ 1984.

12 ـ الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1358هـ/ 1940م.

13 ـ الصحاح، للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، 1377هـ.

14 ـ القاموس المحيط، للفيروزآبادي ـ ترتيب القاموس المحيط، للطاهر الزاوي، الدار العربية للكتاب، طرابلس/ تونس، ط3، 1980م.

15 ـ اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق محمّد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، من غير تاريخ.

16 ـ لسان العرب، لابن منظور، بولاق، القاهرة، 1308هـ/ 1891م.

17 ـ اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، لعبد الكريم خليفة، منشورات المجمع الأردني، عمان 1407هـ/ 1987م.

18 ـ مجلة العربي، ع408، س35، 11/ 1992م.

19 ـ مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، ع2، مج1، 1398هـ/ 1987م.

20 ـ مجلة المنار، مج24، 1341 ـ 1342هـ/ 1923م.

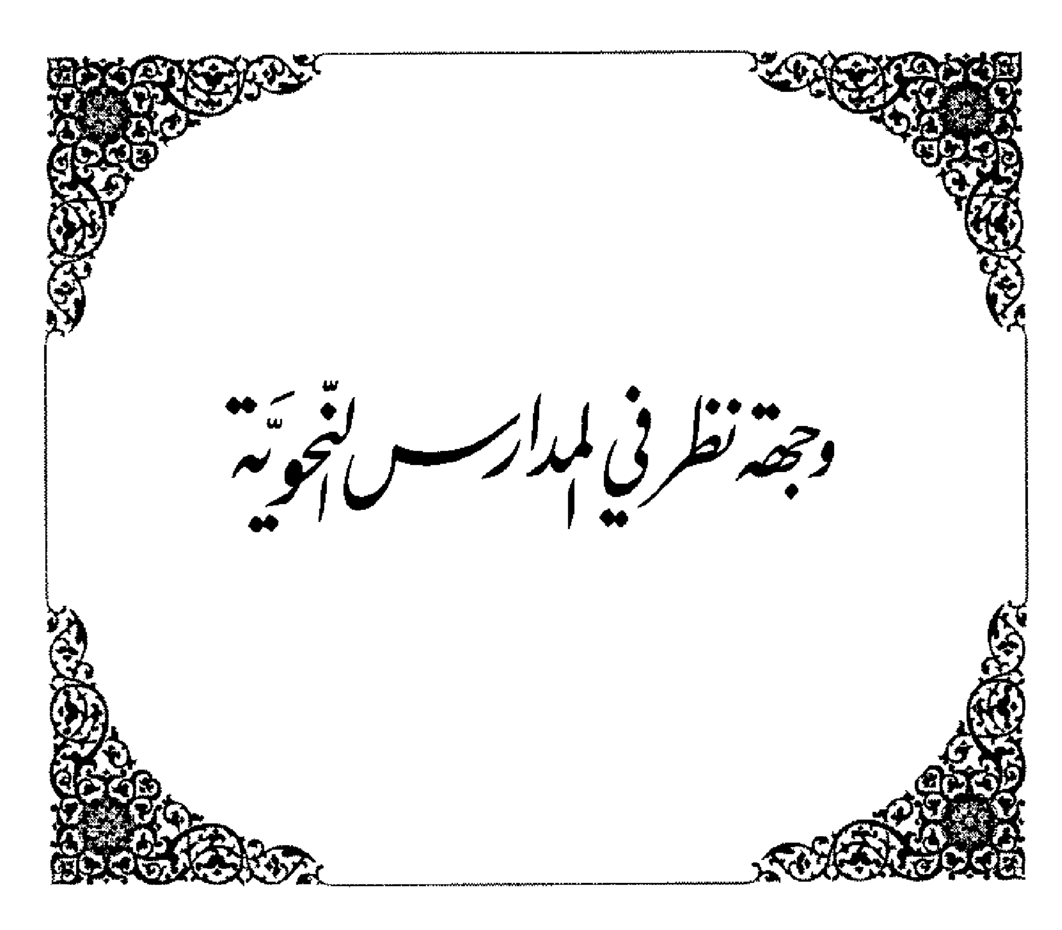
21 ـ المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى وآخرين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، من غير تاريخ.

22 ـ المصباح المنير، للفيومي، تصحيح مصطفى السقا، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، من غير تاريخ.

23 ـ الممتع في التصريف، لابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة، الدار العربية للكتاب، طرابلس/ تونس، ط5، 1403هـ/ 1983م.

24 ـ الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربية الأردني، منشورات المجمع، عمان، 1405هـ/ 1985م.

25 ـ وحي القلم، للرافعي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط7، من غير تاريخ.



وجهة نظر في المدارس النّحويّة

الدكتور: عبد الله محمد الكيش

يُجمع الباحثون في تاريخ اللّغات على أنّ اللّغة ـ من حيث هي ـ كائن حيّ ينمو متفاعلاً مع بيئته الّتي تموج بشتّى المظاهر المختلفة، مما يصعب على الباحث تقنين هذه المظاهر، أو تحديدها بأُطُرٍ تتحكّم فيها المقاييس. فقد تطوّر علم اللّغة في العصر الحاضر، في محاولة لفهم الطّبيعة الإنسانيّة الّتي تتركّز في أغلب نشاطها على الكلام[1].

ولذا حظي علم النّحو بعناية فائقة منذ وقت مبكّر من فجر الحضارة الإسلاميّة؛ لأنّه يتّصل بالتّركيب الّذي يبدو أنّ جذوره تتعمّق أغوار الإنسان حيثما كان؛ طبقاً لخصائص تُميّزه عن غيره من المجتمعات.

---

(1) معجم الأدباء 1/ 25.

ويذهب الباحثون في تاريخ النّحو العربيّ إلى أنّ ظهور هذا العلم كان بسبب فُشُوّ ظاهرة اللحن، وشيوع تلك الآفة اللّسانيّة الكريهة في اللّغة العربيّة، حين اتّسعت دائرة المجتمعات الإسلاميّة العربيّة القديمة؛ لما كان من الفتوح الإسلاميّة، الّتي أشاعت هذه اللّغة ونشرتها في آفاق المجتمعات الإسلاميّة الجديدة، الّتي اعتنقت الإسلام؛ فأقبلت على العربيّة تتعلّمها؛ لأنّها لغة الدّين والدّولة، والدّعوة والإبلاغ والإقناع، والعلم والثقافة والسّياسة.

على أنّ هذا اللّحن لم يكن مقصوراً على غير العرب، ممّن شملهم الإسلام، بل تجاوز ذلك إلى فصحاء العرب وخطبائهم، كالحجّاج بن يوسف، وخالد بن عبد الله القسريّ، من ولاة العراق، فقد كانا يلحنان أحياناً على فصاحتهما!!

وقد سأل مرّة الحجّاج يحيى بن يعمر العدواني: أَأَلحنُ؟ فقال: الأمير أجلُّ من ذلك، فقال: أقسمتُ عليك إلاّ ما قلت الحقّ، قال: نَعَمْ تلحن!! فقال: وفِيم أَلحن؟ قال: في كتاب الله. قال: وفي أيّ آية سمعتَني ألحنُ؟ قال: في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ . .﴾[2] فتلاه «أحبُّ» بالضّمّ؛ فغضب الحجّاج، وقال: لا جرم لا تسمع لي لحناً أبداً، لا تُساكنّي في بلدٍ أنا فيه، فعيّنه قاضياً في خراسان[3].

وإذا كان هذا حال أهل الفصاحة؛ فكيف يكون حال جمهرة الرّجال الّذين اشتهروا بالعلم ممّن يرجعون إلى أصول غير عربيّة، كالإمام الحسن البصريّ وغيره ممن لم ينجوا من غائلة اللحن؟

ولذا فكّر أهل العلم وأصحاب الأمر والنّهي في وضع ضوابط يستعين بها المعربون على ألاّ يرتكبوا شيئاً من اللّحن، فازداد الاهتمام باللّغة، والعناية بمستقبلها وعاءً للتّعاليم الدينيّة عن طريق القرآن والسّنّة، ووسيلةً للتّفاهم بين

---

(2) سورة التّوبة، الآية: 24.

(3) طبقات الشعراء/ 6، وعيون الأخبار 2/ 160، والبيان والتّبيين 2/ 218.

أصحاب الدَّعوة، وأفراد الخليط من النّاس الّذين دخلوا في الإسلام أو رغبوا في العيش في ظلاله.

إنّ أبطال هذا الاهتمام كثيرون، منهم الإمام عليّ بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، وعبد الملك بن مروان ـ عليه الرّحمة ـ وأبو الأسود الدؤليّ، وتلميذه: نصر بن عاصم اللّيثي، وزملاؤه.

ويكاد الدّارسون يجمعون على أنّ علم النّحو العربيّ نشأ لحفظ القرآن الكريم من اللّحن، ولعلّه من الثّابت أنّ الخطوة الّتي قام بها أبو الأسود لضبط النّطق العربيّ، تتمثّل في تنقيط أواخر الكلمات في المصحف الشّريف بالمداد الأحمر؛ تمييزاً لما هو مرفوع، عمّا هو منصوب أو مجرور، وذلك عندما قال لكاتبه: «إذا رأيتني قد فتحتُ فمي بالحرف، فانقط نقطة فوقه إلى أعلاه، وإن ضممتُ فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فاجعل النّقطة تحت الحرف»[4]..

وكان هذا العمل الرّائد المتمثّل في النّقط الإعرابيّ يمثّل الخطوة الأولى في بناء الدّرس النّحويّ، ثم قام نصر بن عاصم وزملاؤه بوضع نقط الإعجام على حروف الهجاء؛ تمييزاً للباء عن مثيلاتها في الرسم، أو للجيم عن الحاء والخاء، وغيرها من حروف المعجم، فكانت هاتان الخطوتان تخطيطاً بارعاً للدّرس اللّغويّ النّحويّ قراءة ونطقاً، كما كانتا منهاجاً سليماً للإصلاح والدّرس في وقت لم تُعرف فيه مناهج علميّة في الدّرس اللّغويّ، وإنّي لأميل إلى أنّ تلك المحاولات المبكّرة في الدّرس النّحويّ بمنزلة الأساس الّذي قام عليه النشاط العقليّ للنّظر في النّصوص اللّغويّة من قرآن وحديث وأدب.

ومن الظّلم أن يُقصر وضع علم النّحو تصدّياً لشيوع ظاهرة اللّحن، وحفظاً لنصوص اللّغة منه، كما وقر في أذهان بعض الدّارسين، ولو كان هذا سبباً لوضع علم النحو لما كانت هذه الثروة النحوية الضخمة التي يعرفها الدارسون ولكان لنا من التّراث النّحويّ العظيم بعضُ ضوابط يسيرة، تُعين على إزالة

(4) الفهرست للنّديم ـ 59.

العيب، وسدّ الخلل، ولكنّ الهدف والغاية من وضع النّحو أَبعد في أصول الحياة الإِسلاميّة، ذلك أنّ المسلمين عرفوا ـ بداية ـ أنّ عليهم أن يقرأوا القرآن، وأن يفهموه؛ لأنّه هو الّذي ينظّم حياتهم، ومن ثَمّ يمكن تفسير نشأة الحركة العقليّة كلّها؛ بأنّها كانت نتيجة نزول القرآن الكريم، فهي كلها: من نحوٍ وصرف، وبلاغة وتفسير وفقه، وأصول وكلام، تسعى إِلى هدف واحد، هو فهم النّصّ القرآنيّ الكريم.

ولا ينبغي أن يغيب عن البال أنّ أبا الأسود كان من أئمّة القرّاء؛ لأنّ النّحو علم نشأ في ظلال علم القراءات، فكان النّحاةُ الأُوَل، مثل: ابن أَبي إسحاق الحضرميّ، وعيسى بن عمر وأَبي عمرو بن العلاء قرّاءً، بل إنّ روّاد النّحو الأوائل ـ وهم عنبسة بن سعدان، ونصر بن عاصم، وعبد الرحمن بن هرمز، ويحيى بن يعمر ـ علماء في القراءات، وقد مضى الزّمن والارتباط وثيق بين الفنّين، فلا يبلغ أحدهم الإمامة في القراءات إِلاّ إذا كان معرباً، عالماً بوجوه الإعراب، وإنّ في كتاب سيبويه مادّة من القراءات دالّة على علم صاحبه بها[5].

ولعلّه من البديهيّ المسَلّم به بين علماء النّحو في كلّ أطواره أنّ هذا العلم وضع لفهم القرآن، وسَبْر أغواره، والغوص في أعماقه؛ لأنّ ثمّة فرقاً كبيراً بين علم يسعى لفهم نصّ القرآن وعلم يسعى لحفظه من اللّحن، ولو كانت الغاية منه حفظ النّصّ من اللحن لما أنتج نحاة العربيّة تلك الثروة الكبيرة في مجال الدّرس النّحويّ، ومحاولة الفهم هذه، هي الّتي حدّدت مسار منهج البحث النّحويّ؛ لأنّها ربطت درس النّحو بكلّ المحاولات الأُخرى الّتي تسعى إِلى فهم النّصّ القرآنيّ الكريم، ومن ثَمّ فإنّ دراسة منهج البحث النّحويّ عند نحاة العربيّة لا تكون صحيحة إِلاّ مع اتّصالها بدراسة العلوم العربيّة الأُخرى، وخاصة الفقه والكلام[6]؟

إنّ المطّلع على أحوال النّشأة الأولى لعلم النّحو العربيّ يستطيع أن يعتقد جازماً أنّ تلك البداية المتواضعة في الدّرس النّحويّ قد أخذت تنمو حثيثاً في

(5) ينظر: السّبعة لابن مجاهد، تحقيق د/ شوقي ضيف ـ 45.

(6) ينظر: دروس في المذاهب النحويّة. د/ عبده الراجحيّ ـ 10.

أبعادها أُفقيّاً ورأسيّاً في إطار القرآن الكريم، وما يفرضه من فهم للمعنى، واستقامةٍ للّفظ، وحَضرٍ لأوجه القراءات المختلفة، وتخريج لها، فاندفع في هذا النّشاط العقليّ، وهذا النّمط من الدّرس اللّغويّ عدد غفير من العلماء والدّارسين والباحثين تعبّداً وتقرّباً إلى الله، وإلماماً بشؤون الدّين وأحكامه، عن طريق معرفة النّصّ اللّغويّ.

اتّجه فريق من أولئك العلماء إلى جمع اللّغة العربيّة في نصوصها المختلفة، واتّجه فريق آخر إلى مناقشة تلك النصوص على ضوء النّظام الشّكليّ أو البيانيّ، واتّجه فريق ثالث إلى النّظر في بعض الظّواهر النّحويّة، وإبداء الرّأي فيها، أو شرح تلك النّصوص؛ لإظهار الغريب فيها، ثم تقعيد القواعد الخاصّة بالنّطق وسلامته على ضوء ما يراه، وما يتذوّقه من الممارسة الفعليّة للتّعبير العربيّ السّليم[7].

يقول ابن سلّام في طبقاته: «إنّ ابن أبي إسحاق أوّل من بعج النّحو ومدّ القياس وشرح العلل». وكان عبد اللّه بن أبي إسحاق قارئاً، وهو وإن لم يسمع من أبي الأسود ـ في حدود علمي ـ فقد كان على أيّ حالٍ من نتاج بيئة البصرة، المتعدّدة الجاليات والمتشعّبة الثّقافات، ويبدو أنّ غاية ابن أبي إسحاق الحضرميّ كانت الوصول إلى إنشاء آلة نحويّة، لها من الاطّراد والبُعد عن التّوسّع والشّذوذ ما يعصم الألسنة من الخطأ واللّحن، فقد بلغ من شغفه بالاطّراد وحرصه عليه أنّه لم يكن يُطيق أن يسمع كلاماً لا تصدق عليه قواعده الّتي توصّل إليها؛ لأنّ كلّ مخالفة لتلك القواعد كانت في نظره تحدّياً لذلك الهيكل البنويّ البديع الّذي اهتدى إليه، وتهديداً لطابع الصّناعة والضّبط الّذي يتّسم به ذلك البناء الجديد؛ ولهذا كان كثيراً ما يطعن على العرب الفصحاء إذا خالفوا القواعد الّتي جرّدها، وله مع الفرزدق قصص مشهورة؛ منها تخطئته وتلحينه في قوله:

مستقبلين شمال الشّام تضربنا ... بحاصب من نديف القطن منثورِ
على عمائمنا تُلقى وأرحُلِنَا ... على زواحف تُزجى مُخّها رِيرُ!

---

(7) ينظر: تطوّر الدّرس النّحوي، د/ حسن عون/ 22.

فيقول: «ألا قلت: على زواحف نزجيها مَحَاسِيرِ؟! فيغضب الفرزدق، ويقول: «والله لأهجونّك ببيت يكون شاهداً على ألسنة النّحويّين أبداً»!، وإذا هو يهجوه بقوله:

فلو كان عبد اللّه مَولًى هجوتُه ولكنَّ عبد اللّه مَولَى مَوَالِيَا!

ويتعمّد الفرزدق أن يقول: مَوْلى مَوَالِيَا، بدلاً من: مولى موالٍ، فينكر عليه عبد اللّه، ويُخطّئه مرّة أُخرى[8].

إنّ نحاة العربيّة لم يألوا جهداً في إقرار قواعدهم، وتثبيت مقاييسهم ولو أدّى ذلك إلى التسلّط على النّاس بفرض تلك المقاييس عليهم؛ لكي يكرّهوا إليهم اللّحن، ويحبّبوا إليهم الإعراب، وقد ضاق الشّعراء والقرّاء بجراءة النّحاة وتعقّبهم بالتّخطئة والنّقد، فأنشدوا الأشعار في هجائهم، والشّكوى من غرورهم[9].

ولم يخف على نفر من علمائنا الأقدمين أنّ البصرة قد سبقت إلى حقل النّحو فصبغت هذه الصناعة بصبغتها، فلما جاء الكوفيّون وجدوا البناء مكتملاً، والطّريق معبّدة مطروقة، فلم يكن أمامهم إلاّ أن يختاروا بين أمرين: إمّا أن يقبلوا النّحو ذا النّشأة البصريّة، كما تلقّوه عن شيوخ البصرة، ويقفوا من البصريّين موقف التلاميذ، متناسين الفارق بين النزعة البصريّة العقليّة، والنزعة الكوفيّة النّقليّة، أو يكونوا أمناء على طابعهم النّقليّ فيخالفوا على البصريّين في بعض القضايا والمسائل التي يأباها هذا الطابع، وقد اختار الكوفيّون طريق الأصالة والخلاف النّحويّ في المباحث الإعرابيّة المتعدّدة.

ومهما يكن من أمرٍ فإنّ الحديث عن النّحو في البصرة هو الحديث عن النّحو العربيّ منذ نشأته الأولى حتّى عصرنا الحاضر، فالّذي لا شكّ فيه أنّ النّحو ـ بصورته المعروفة ـ نشأ بصريّاً، وتطوّر بصريّاً، وذلك لا جدال فيه بأيّ وجهٍ من الوجوه؛ لأنّ البصرة قد سبقت إلى وضع النّحو منذ القرن الأوّل

---

(8) الشّعر والشّعراء 1/ 35، ومراتب النحويّين/ 12.

(9) يُنظر معجم الأدباء 5/ 26. وإتحاف فضلاء البشر 185.

للهجرة، واستمرّت جهود أعلامها الأوائل، كابن أَبي إسحاق الحضرميّ ت127هـ، وعيسى بن عمر الثقفي ت149هـ، وأَبي عمرو بن العلاء ت154هـ، ويونس بن حبيب الضّبّي ت181هـ، حتّى كان الخليل بن أَحمد الفراهيدي ت175هـ، وتلميذه أَبو بشر عمرو بن عثمان بن قَنْبر، سيبويه ت180هـ، اللّذان يُعدّان بحقٍّ الواضعين للنّحو العربيّ بصورته المعروفة.

وقبل الخوض في سمات مناهج البصريّين والكوفيّين والبغداديّين، أَودّ التّعريف بمفهوم النّحو من حيثُ هو، عند قدامى نحاة العربيّة، الّذي لم يكن مستقرّاً عندهم، ولا بيّن الحدود، أَو واضح المعالم، ولكن يتّضح للناظر في مؤلّفاتهم اتّجاهان مختلفان، أحدهما: أنّ يُراد من النّحو دراسة الأشكال أَو العلامات الإعرابيّة الّتي تعتري أواخر الكلمات في التّراكيب اللّغويّة المفيدة، وأصحاب هذا الرّأي الرّوّاد الأوائل لهذا العلم، وعلى رأسهم الخليل وسيبويه.

وثانيهما: يُقصد من النّحو شيءٌ آخر أعمّ وأشمل من النّظر في حركات الإعراب، وهو ربط الجمل وتأليفها، وإبراز المعاني المختلفة للجملة العربيّة كالتّقديم والتأخير، والذّكر والحذف. وأصحاب هذا الاتّجاه أَبو عبيدة معمر بن المثنى، ت210هـ، وعبد القاهر الجرجاني، ت471هـ.

ويبدو من هذين الاتّجاهين أنّ المقصود من النّظام النّحويّ مجموعة القواعد والأنظمة التي تتحكّم في وضع الكلمات وترتيبها، وصور النّطق بها، عن طريق ما يطرأ على أواخرها من أشكالٍ إعرابيّة مختلفة، وفقاً لما يُراد منها من شرح المعاني والأفكار الدّائرة في ذهن المتكلّم، شريطة أن يكون هذا المتكلّم واعياً ومدركاً للقوالب اللّغويّة المتعارف عليها، وعلى مدلولاتها بين النّاطقين بها.

والنّحو بهذه الصّورة أَو الكيفيّة يُعدّ سمة من أبرز سمات اللّغات المهذّبة المثقّفة، وهذا النّظام النّحويّ الدّقيق لا يمكن أن يوجد دفعة واحدة، كما تصوّر بعض الدّارسين[10].

---

(10) اللّغة والنّحو. د/ حسن عون. 147.

ولعلّك بعد هذا، ترى معي مبلغ عناية نحاة العربيّة بتحديد مفهوم علم النّحو بمعنييه العلميّ والعمليّ، وأسبقيّة النّحو العمليّ؛ لأنه استجابة للفطرة اللّغويّة، بما لها من منطق خاصّ، وللضّرورة الاجتماعيّة، بما تفرضه من ألوان التّطوّر في الأمور الماديّة والمعنويّة.

وإذا آثرتُ عدم التوسّع في هذا السّياق ـ حتى لا يطول بي البحث والمقام لا يسمح به ـ فإنّ في كتب النّحاة تحديداً للنّحو العلميّ، بأنّه: مجموعة الملحوظات النّظريّة الّتي أمكن الاهتداء إليها بواسطة النّظر في أجزاء الجملة العربيّة المفيدة، والأشكال الصّوتيّة المختلفة على أواخر تلك الأجزاء، ثمّ صياغة تلك الملحوظات في مبادىء وأُسس؛ لكي تُعرف وتُدرس، على نمط ما هو معروف في العلوم الأُخر؛ حذراً من وقوع اللّسان في محظور من الخطأ واللّحن والزّيغ[11].

ولم يقل القدماء: إنّ النّحو وُضع دفعة واحدة، كما وضع الخليل بن أَحمد علم العروض وموسيقى الشّعر دفعة واحدة على غير مثال سابق، بل انقضى أكثر من قرن من الزّمان بين بداية الاتّجاه إلى وضع النّحو على يدي أبي الأسود: ظالم بن عمرو الدّؤلي الكنانيّ، ت67هـ وفراغ سيبويه من كتابه، الذي يشهد الجميع بأنّه أوّل وثيقة مسجّلة من النّحو العربيّ تصل أيدي الدّارسين، وأوّل صورة من النّحو العربيّ ناضجة مكتملة، وقد توفّي سيبويه ـ عليه الرحمة ـ سنة 180هـ.

فذلك قرنٌ أَو يزيد، كان كلّه ـ على ما يظهر ـ مخاضاً لهذا العلم حتّى استوى في الكتاب على درجة كبيرة من الثّقة والاطمئنان، فهو يُعدّ نقلةً للنّحو العربيّ ومظهراً من مظاهر تطوّر درسه.

والمرء أمام ما تحقّق في هذا الوقت المبكّر والقصير في تاريخ العلوم، لا يجد مناصاً من أن يعجب بذاك الجهد الخلّاق، ويحترم أولئك الذين قاموا به أَو أرشدوا إليه، حتّى لقد رأينا طموح الحاقدين على العرب المسلمين وتُراثهم

(11) دراسات في اللّغة والنّحو. د/ حسن عون 46.

يتعلّق بأمل إثبات تأثّرهم في هذا الفرع أَو ذاك، من فروع ثقافتهم بعناصر أجنبيّة من اليونان أَو السُّريان، وحسْبُ علماء العربيّة أنّ دعوى تأثّرهم بالأمم الأُخرى تُلتمس لها الأدلّة التماساً[12].

ومنذ تلك المحاولات الأولى، أخذت الدّراسات اللّغويّة في بيئة العراق ـ دون غيرها من بيئات الثّقافة ومراكز الحضارة في بغداد والأندلس ومصر والشّام ـ تتعمّق وتتشعّب وتتّسع، فتتعدّد المسائل والقضايا المطروحة للنّقاش، وتختلف وجهات النّظر في معالجتها.

وظلّ أمر الدّراسات اللّغويّة يسير في هذا الطّريق حتّى عصر سيبويه حيثُ تُرى في كتابه صورة صادقة لما كان يجري بين العلماء من ألوان متعدّدة للدراسات اللّغويّة، وعلى الرغم من ذلك فقد كان واضحاً أنّ المحور الرّئيس الّذي تدور فيه جميع القضايا اللّغويّة، كان الشّكل الإعرابيّ، أَو الحركات الإعرابيّة، وعلاماتها الصّوتيّة وما يتّصل بها من تعليل لوجودها، وإبراز المؤثّرات اللّفظيّة أَو المعنويّة في تلك الأشكال المختلفة؛ ومن أجل هذا تعدّدت طوائف النّحاة، واختلفت آراؤهم بحثاً عن العلّة والمؤثّر، واهتماماً بالتّحريرات الخلافيّة الّتي ملأت كتب النّحو.

إنّ طبيعة العمل الّتي اتّبعها النّحاة القدامى قد ألزمتهم السّير في خطّ معيّن بالنّسبة لتقعيد القواعد، ووضع الأُسس النّحويّة، واستخلاص المادّة النّحويّة، فانحرفوا بهذا العلم عن الجادّة، حتّى أصبح ميداناً لخلافات عديدة ومناقشات مستفيضة لا طائل تحتها، أبعدته عن مفهوم الدّرس النّحويّ كما هو ثابت في اللّغات الأُخر.

ومن الواضح أنّ أمر البحث في الأسباب والعلل، والجري وراءها، والكشف عنها قد ازداد بشكل ملحوظ في القرون الثّالث والرّابع والخامس من الهجرة، وكان ذلك بسبب يأس العلماء بعد سيبويه من الوصول إلى جديد في موضوع من موضوعات الدّراسة النّحويّة، ثمّ اتّساع الدّراسة المنطقيّة، ومحاولة

---

(12) ينظر كتاب الأصول للدكتور/ تمّام حسّان/ 147.

المثقّفين أن يظهروا بمظهر العارفين بحدودها وقوانينها، وتطبيقها على معارفهم كُلٌّ في ميدان تخصّصه: اللغويّون، والمتكلّمون والفقهاء.

إنّ انفتاح هذا الباب أمام نحاة العربيّة جعلهم يعكفون على ما هو بين أيديهم من ظواهر لغويّة، وأحكام نحويّة، وقوانين تعبيريّة، يعلّلونها ويلتمسون لها مختلف الأسباب لوجودها.

وهكذا أُحلّت الدّراسة التّعليليّة في النّحو العربيّ محلّ الدّراسة الموضوعيّة الوصفيّة، وتحوّلت المباحث النّحويّة إلى ما يشبه القضايا التّجريديّة، حتّى كادت المادّة اللّغويّة والنّحويّة تختفي في غمرة التّعليلات والمناقشات والخلافات والتّجريدات.

ومن أجل ذلك ـ فيما أعتقد ـ تعدّدت طوائف النّحاة، واختلفت آراؤهم، ونشأت المذاهب النّحويّة، ووُجد لكلٍّ أساتذةٌ ومؤيّدون، كما وُجد لكلٍّ مؤلّفات، ومنهج خاصّ في تحليل النّصّ اللّغويّ وفهمه، وتعليل ظواهره، وكان المذهب البصريّ ـ بمقارنته بالمذهب الكوفيّ ـ أقدم عهداً وأكثر دقّة في أحكامه، وأصحّ منهجاً في أقيسته، وأشدّ حرصاً على صحّة المسموع، وأقوى منطقاً، وأرجح حجّة، وأكثر أئمّة وروّاداً، وأغزر إنتاجاً، وأقلّ مرونة وتيسيراً. .

وبجهود الكسائي والفرّاء ارتفع الدّرس النّحويّ في الكوفة إلى منزلة الدّرس النّحويّ في البصرة، وإن لم يساوه في المنهج والأسلوب، وأوّل مظهر من مظاهر الخلاف بين المذهبين، ما كان من أمر مناظرة سيبويه والكسائي في المسألة الزّنبوريّة، الّتي أطال العلماء الحديث عنها، وهي لا تعدو أن تكون مظهراً من مظاهر التنافس العلميّ الحاصل بين العلماء في كلّ زمان ومكان؛ لتطوير البحث اللّغويّ وإثرائه.

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير غَيْرة الكسَائيّ والفرّاء من كتاب سيبويه، فقد قالوا إنّ الفرّاء كان يتعقّب سيبويه في «الكتاب» لسببٍ وغير سبب، ويتعمّد مخالفته، وإن لم يقم موجب للمخالفة[13].

---

(13) الخلاف النّحويّ، د/ محمّد خير الحلواني، 35.

وظاهرة التّنافس بين العلماء لم تُعرف في هذه المرحلة فحسبُ، بل عُرفت في عصور متأخّرة أيضاً من تاريخ النّحو والنّحاة، فكان ابن هشام كثير التهجّم على أبي حيان الأندلسيّ، وينال منه في كل مناسبة[14]، وكان أَبو حيّان متشدّداً في نقده لجار اللّه الزّمخشري؛ لأسباب يطول ذكرها هنا[15]، وهكذا فإنّ ظاهرة التّنافس بين ذوي الاختصاص الواحد قديمة، ولا أحد يستطيع أن ينسبها إِلى أيّ سبب مذهبيّ، وإلاّ فأيُّ مذهب دفع الأخفش: سعيد بن مسعدة، ت211هـ، إِلى ادّعاء أَنّه أعلم من سيبويه، ودفع الأصمعيّ: عبد الملك بن قُريب، ت213هـ، إِلى التّشنيع عليه في توجيه الشّواهد النّحويّة[16].

وفي كتب الفرّاء هجوم صاعق على أَبي عبيدة: معمر بن المثنّى، فهو عنده تارة لا يعرف العربيّة[17]، ويستحقّ الضّرب لما قاله في كتابه المجاز[18]، وهذا عندي لا يرجع إِلى عصبيّة كوفيّة على بصريّة، وإنما يرجع إِلى اختلاف وجهات النظر العلميّة في المسائل والقضايا المتنوّعة والمتعدّدة.

ومن الواضح أنّ الخلاف في المسائل والقضايا الجزئيّة أَو الفرعيّة لا ينهض مبرّراً لادّعاء وجود مدارس نحويّة، في نحو العربيّة؛ لأنّ البصريّين ـ مثلاً ـ فيما بينهم قد اختلفوا في المسائل الفرعيّة تأويلاً وتخريجاً، ولكنّ الأصول واحدة، ومن ثَمّ يكون مجرّد الخلاف في المسائل الجزئيّة من بين نحاة البصرة والكوفة أَبعدَ ما يكون عن الدّلالة على اختلاف المدرستين، أَو ادّعاء وجودهما أصلاً.

وقد كانت عناية كتب الخلاف النّحويّ تنصبُّ في العادة على مسائل الخلاف الفرعيّة، دون الخلاف في الأصول؛ ولهذا لا يمكن أن يُطلق على مسائل الخلاف في الفروع كلمة أَو مصطلح «مدرسة»؛ إذ لم يُؤثر عن القدماء

(14) الأعلام لخير الدين الزركليّ 9/ 246.
(15) الأشباه والنظائر للسيوطيّ 3/ 12 ـ 13.
(16) الأشباه والنظائر 4/ 111.
(17) معاني القرآن للفرّاء 1/ 80.
(18) تاريخ بغداد 13/ 255.

مصطلح المدرسة البصريّة، ولا مصطلح المدرسة الكوفيّة، ولا مدرسة بغداد، ولكننّا نقرأ في آثارهم مثل قولهم: مذهب البصريّين، ومذهب الكوفيّين، ومذهب البغاددة، وربّما ورد في أقوالهم: مذهب الخليل، ومذهب سيبويه، ومذهب الأخفش، ومذهب الكسائيّ، ومذهب الفرّاء، وغير ذلك[19] . . .

غير أنّ الدّارسين المعاصرين راق لهم لفظ المدرسة، واستحسنوه فاستعاروه لمادّة الخلاف النّحويّ، وهكذا سبق لأولئك المحدثين تصنيف للنّحاة على أنّهم مدارس، فنسبوا نحويّي كلّ بيئة إلى مدرسة، وأطلقوا على النحويّين بالبصرة اسم مدرسة البصرة، وسمّوا نحاة الكوفة مدرسة الكوفة.

وعلى هذا النّحو استقام لديهم أنّ هناك مدرسة بغداديّة، وأُخرى أندلسيّة وأخرى مصريّة شاميّة، ولكنّ هذا التّسليم لم يلبث أن تراجع؛ إذ تبيّن أنّ منهج النّظر النّحويّ في الكوفة لم يختلف عن منهج النّظر النّحويّ في البصرة، فقد تلمذ الكوفيّون ـ على ما تقدّم ـ للبصريّين، وأخذوا بما وجدوا عندهم من جمهرة القواعد، وأصول منهج البحث النّحويّ، لم يخالفوهم في ذلك ابتداءً.

وعلى هذا الأساس يتبيّن خطأ ما ذهب إليه بعض الباحثين المحدثين في تاريخ النّحو والنّحاة من إثبات مصطلح المدرسة في الدّرس النّحويّ في البصرة ومثله في الكوفة، وبغداد، ثم تجاوزوا ذلك فقالوا: المدرسة النّحويّة في مصر والشّام، والمدرسة الإفريقيّة والأندلسيّة.

والحقُّ أنّ النّاظر في التّراث النّحويّ العربيّ ـ وهو مادّة البحث ـ لا يجد أَنّ جمهرة النّحاة بصريّين وكوفيّين وبغداديّين وغيرهم قد اختلفوا في أصول هذا العلم، ولم ينطلق هؤلاء من أفكار متعارضة، ولكنّهم قد اختلفوا في مسائل فرعيّة ـ كما تقدّم ـ تتّصل بالتّعليل والتّأويل، فكان لهؤلاء طريقة أو مذهب، ولأولئك طريقة أو مذهب آخر، وقد يكون الاختلاف بين بصريّ وبصريّ، كما يقع بين كوفيّ وكوفيّ آخر، وكم كوفيّ أو بغداديّ قد وافق البصريّين، وكذلك العكس[20].

---

(19) ينظر كتاب: صور من تاريخ النّحو العربيّ، د/ نهاد الموسى، ص10.

(20) ينظر كتاب: المدارس النحويّة، أُسطورة وواقع للدكتور/ إبراهيم السّامرائيّ ص12.

ولعلّ الذي كان اعتمده بعض الدّارسين في التّفريق بين ما أسموه مدرسة البصرة، ومدرسة الكوفة لم يَعْدُ تضخيم فروق محدودة في نطاق مبدأي السّماع والقياس، أمّا فيما وراء ذلك فلا يكاد يُوجد فرقٌ بين نحاة البلدين.

ويُخيل للقارىء وهو يتتبّع ما بناه الشّيخ الأنباريّ المعروف بأَبي البركات ت577هـ، في مسائل الخلاف النّحويّ أنّ نغمة منهجيّة واحدة هي الّتي تسود كتابه: الإنصاف في مسائل الخلاف.. وأنّ الفريقين إنّما يختلفان في بعض توقيعاتها فحسبُ.

ولا بأس أن أسوق هذا المثال دليلاً على صحّة ما أقول: ففي المسألة 31 من كتاب الإنصاف لأَبي البركات الأنباريّ، مسألة تقديم الحال على الفعل العامل فيها، نجد البصريّين يذهبون إلى أنّه يجوز تقديم الحال على العامل فيها.

قال أَبو البركات في فواتح حكايته لاحتجاج البصريّين: «وأمّا البصريّون فاحتجّوا بأن قالوا: إنّما قلنا إنّه يجوز تقديم الحال على العامل فيها إذا كان العامل فعلاً، نحو: راكباً جاء زيدٌ؛ للنّقل والقياس»[21]..

وفي المسألة: 32، هل يقع الفعل الماضي حالاً؟ نجد الكوفيّين يذهبون إلى أنّ الفعل الماضي يجوز أن يقع حالاً، قال أَبو البركات في فواتح حكايته لاحتجاج الكوفيّين: «أمّا الكوفيّون فاحتجّوا بأن قالوا: الدّليل على أنّه يجوز أن يقع الفعل حالاً النّقل والقياس[22]..».

إذن ليست المدرسة الكوفيّة أَو البغداديّة أَو الأندلسيّة أَو المصريّة إلاّ نحويّين كوفيّين، أَو بغداديّين، أَو أندلسيّين، أَو مصريّين، أخذوا بأصول منهج البحث النّحويّ الّذي أُصّل في المدرسة النّحويّة العربيّة في البصرة، ثمّ دار به الخلاف في نطاق الاجتهاد الجزئيّ، الّذي هدتهم إليه معطيات ثقافتهم الخاصّة لم يتجاوز أيٌّ منهم الإطار المرسوم، ولم يُجاهد أن يخرج عنه، أَو يرفضه أَو يستبدل به غيره، إلاّ ابن مضاء القرطبيّ اللخميّ ت592هـ، الّذي ردّ جميع عمل

(21) الإنصاف 1/ 142 وما بعدها.

(22) المرجع السّابق 1/ 144.

النّحاة تقريباً، من خلال أخذه بالمذهب الظّاهريّ في الفقه، مقرّراً أنّ التّعمّق في بحث مسائل النّحو إفساد له.

وكأنّه يريد أن يقف بالدّرس النّحويّ عند حدّ الغاية القريبة الأولى من وضعه قائلاً باستقراء المادّة اللّغويّة، وتقرير قواعدها، كما تتمثّل في نصوص العربيّة، مستبعداً كلّ ما علق بالنّحو من ذيولٍ وعللٍ وتقديرات، ليست من مادّة اللّغة العربيّة، وإنّما هي من مقتضى النّظر النّحويّ المجرّد غير الملزم، كلّ ذلك بحثاً عن شهرة عجز عن تحقيقها، بأن يكون إماماً مشهوراً في دراسة العربيّة حينذاك[23].

ولكنّ ابن مضاء لم يكن حاسماً في كثير من آرائه، وخاصّة موقفه من تقدير الضّمائر[24]، ودعوته إلى إلغاء وإسقاط التّمارين العقليّة التي يفترضها النّحاة؛ للتّدريب على أحكام الإعلال والإدغام من الدّراسة الصرفيّة الصّوتية[25].

وفي سياق هذا البحث الّذي أتابع فيه النّظر في المذاهب النحويّة، يتّفق لي أن أذكر بأنّي لم أجد تفسيراً مقنعاً لإقبال الباحثين المعاصرين على كتاب ابن مضاء: الردّ على النّحاة، إلاّ أنّه صدره بقوله: «قصدي من هذا الكتاب أن أحذف من النّحو ما يستغني النّحويّ عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه[26]».

وكان أمر النّحو يشغل العلماء والمثقّفين، ورجال التّربية والتّعليم في هذه الفترة. ومن هنا أقبلوا على كتاب ابن مضاء يدرسونه، ولعلّهم لم يجدوا فيه ضالّتهم، وأدركوا أنّه قد أثار الظّمأ فيهم، دون أن يرويهم!!

ولم يناد بمثل هذا الرأي، على ذلك النّحو من الغلوّ إلاّ مُولَعٌ بترك نحو العربيّة بدون قواعد أو ضوابط، مأخوذاً بما في الألفاظ من دلالة سحريّة، من

(23) الاتّجاهات النّحوية في الأندلس د/ أمين السّيّد ص289 ـ 293.
(24) الرّدّ على النّحاة ص24.
(25) المرجع السّابق ص41.
(26) نفس المرجع السّابق ص46.

مثل: الدّكتور/ محمّد عيد، الّذي درس أصول النّحو العربيّ في نظر ابن مضاء، «وعلى ضوء علم اللّغة الحديث» كما يسمّيه صاحبه!!.

غير أنّ الّذي يؤخذ على الدكتور/ عيد، أنّه لم يُدرك أغراض النّحاة القدماء في كثير من المواضع والموضوعات؛ ولذا فهو ينال منهم، وينعتُ أساليبهم بالبعد عن المناهج اللّغويّة، من غير أن يسْبُر أغوارهم، ويبلغ ما يريدون[27].

إنّ ابن مضاء، والدكتور عيد، وكثيراً من المعاصرين هاجموا نظريّة العامل النّحويّ، ناظرين إلى الجانب السَّلبيّ فيها، واقفين عند مشكلاتها وتقديراتها، ولم ينظروا إلى أصلها الّذي قامت عليه، وهو دراسة الظّواهر الإعرابيّة وربطها ببنية الجملة ونظامها العامّ.

فالقول بالعامل في الدّراسة النّحويّة، وتقديره على حسب مواقع الإعراب قديم، قدم علم النّحو نفسه؛ لأنّه كلّه مبنيّ على اختلاف الحركات على أواخر الكلمات، بحسب اختلاف عواملها الظّاهرة أو المقدّرة.

ولهذا فإنّ منهج الدّراسة العربيّة في مجال علم النّحو، يقوم على دعامتين هما: النّقل ـ السّماع ـ والقياس، وانتظمه إجماع على أنّ ظواهر النّحو في حركات الإعراب، ومتغيّرات التّراكيب؛ إنّما هي آثار للعوامل، كما انتظمه تيّار تعليلي يتجاوز تقرير الظّواهر النّحويّة، إلى التماس حكمة العرب في الإتيان بها على هذا الوجه المخصوص، وهو تيّار أوغل فيه نحاة العربيّة كثيراً، وأسرفوا على أنفسهم، وأدخلوا الدّرس النّحويّ في متاهات هوفي غنًى عن الكثير منها.

ومن لم يفهم من الخلاف النّحويّ الّذي ملأ كتب النّحو العربيّ، إلاّ أنّه مدارس تحمل أسماء البلدان الّتي كانت مراكز للثّقافة الإسلاميّة، كالبصرة، والكوفة، وبغداد.. أو تحمل أسماء الرّواد الأوائل من نحاة السّلف، كسيبويه وشيخه الخليل في البصرة والفرّاء وأُستاذه الكسائي، وابن جنّي وشيخه أَبي عليّ الفارسيّ في الكوفة وبغداد؛ فليس له أن يتصدّى لفهم تاريخ نحو العربيّة، ولا

(27) أصول النّحو للدّكتور/ محمّد خير الحلواني ص6.

أن يستخلص منه النّتائج والحقائق العلميّة الّتي وجّهت مساره، ومنهجه الدّقيق في تحليل النّصّ اللغويّ وفهمه، وتعليل ظواهره.

ولعلّه من المفيد أن أقرّر هنا أنّ كلمة: مذهب الّتي ترد أحياناً في سياق الحديث عن الخلاف النّحويّ، كقولهم: مذهب البصريّين، أو مذهب الكوفيّين أو مذهب البغداديّين، أو مذهب غيرهم، بمعنى الطريقة الّتي سار عليها منهج البحث النّحويّ، أولى بالإطلاق على الخلاف بين النّحاة من مصطلح المدرسة الذي يتطلّب وجود كتب وأتباع لذلك الاتّجاه الفكريّ.

إنّ الباحث المتأنّي يكاد يرى أنّ المذهب بمعنى الطريقة أبعدُ ما يكون عن المدرسة، وهذا رأيٌ صحيح لا مغمز فيه، بل بديهيّ لا مسوّغ لردّه؛ لأنّ النّقاد القدامى كانوا يطلقون كلمة: مذهب، على الاتّجاه الفكريّ لمنهج البحث النّحويّ في البصرة أو الكوفة أو بغداد، وكانوا يطلقون هذا المصطلح على آراء نحويّ واحد، أو مذهب واحد.

يذكر العلّامة أبو بكر محمّد بن الحسن الزّبيدي ت379هـ، أنّ أبا عليّ القالي كان ينصر «مذهب سيبويه على من خالفه من البصريّين»[28]، ولم يكن نحاة السّلف يُلمّون بالمذهبين البصريّ والكوفيّ، بل كان كثيرون منهم يحفظون آراء شيوخهم، ولا يعرفون كثيراً عن المذهب الآخر، وهذا يفسّر لنا حديثهم عمّن جمع بين المذهبين وألمّ بالاتّجاهين، كأبي الحسن أحمد بن كيسان، وابن الخيّاط، مع إشارتهم إلى من اختصّ بمذهب واحد[29].

ولعلّ من أهمّ ما يمكن أن أخرج به من بحثي هذا أنّنا ـ نحن دارسي اللّغة والنّحو المحدثين ـ لم نستطع حتّى الآن أن نكشف الغموض، وأن نرفع الحجب عن تاريخ النّحو العربيّ، وتاريخ أعلامه، ذلك أن معظم الكتابات عنه وعن أعلامه تتّسم بالعموم، والاتّباع والتّسرّع، فهذا كتاب عن مدرسة البصرة، وآخر عن مدرسة الكوفة، وثالث عن مدرسة بغداد، ورابع عن المدرسة النّحويّة في

(28) طبقات الزبيدي: 132.

(29) الخلاف النّحوي د/ محمّد خير الحلواني ص49.

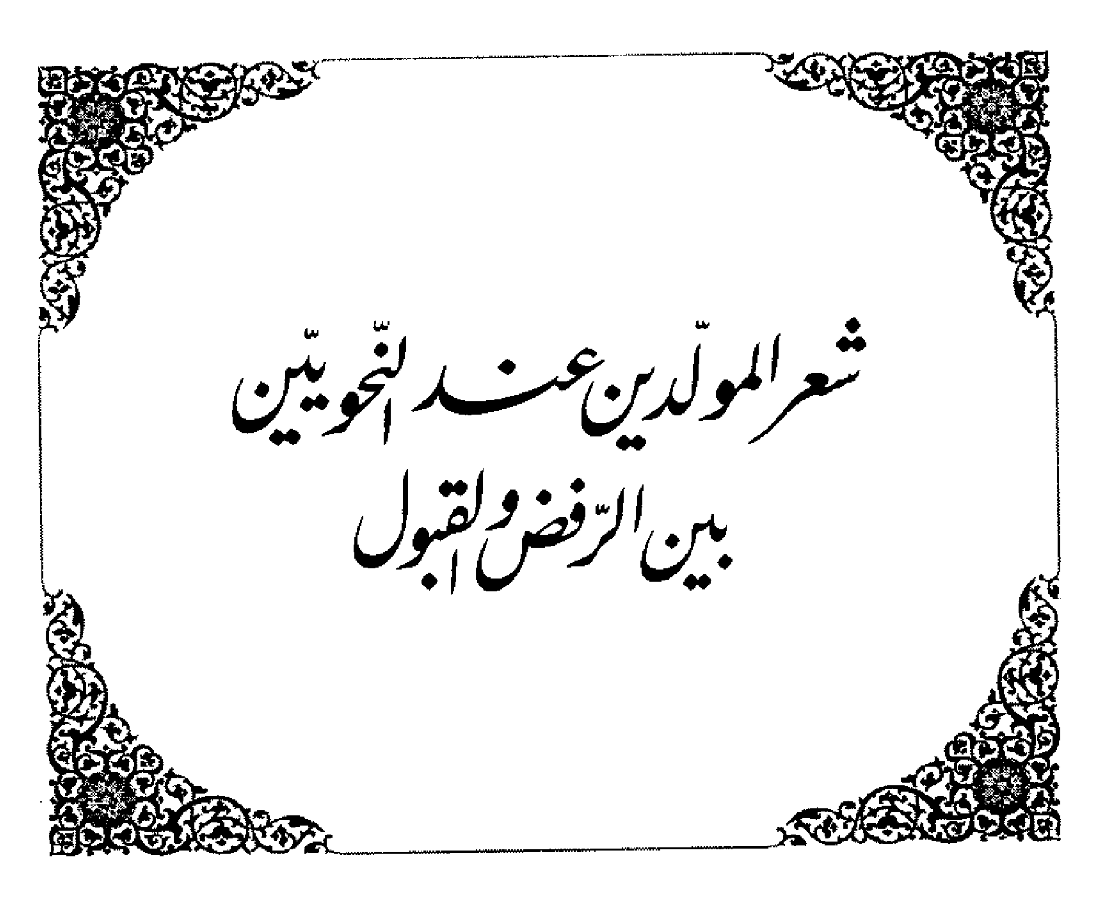
مصر والشّام، وخامسٌ عن المدارس النّحويّة عامة، كما فعل الدكتور شوقي ضيف.

ولو أنّه سبقت هذه الكتابات دراسات أكثر تخصّصاً، وأكثر تحديداً لكان الشّأن غير الشّأن، ولغيّر الباحثون من خططهم، ولعدلوا عن عنواناتهم الّتي اختاروها لكتاباتهم.

وقد دعاني إِلى هذا القول ما يجده القارىء في كتب ما يُسمّى بالمدارس النّحويّة من اتّباع وتسرّع وعدم استقصاء.

ولقد ألّف القدماء في الخلاف النّحويّ بين البصريّين والكوفيّين، فجاء المحدثون، فجعلوا لكلٍّ منهم مدرسة ومنهجاً، وما دَرَوْا حدود المدرسة، وما تتطلّبه، ولكنّهم اتّبعوا عرفاً سائداً، فتسرّعوا مع من تسرّعوا، ولم يحتكموا إِلى العقلِ والمنطق، أَو إِلى جمهرة الباحثين والدّارسين من حملة العلم، لكيلا يضيع حقّ أَو يُهجر علم...

والله أعلم



شعر المولّدين عند النّحويّين بين الرّفض والقبول

ثامر حسين العبيدي

المعهد العالي لإعداد المعلمين ـ ترهونة

لقد شكّلت الأشعار أساساً مهماً، وعماداً أولاً في تقعيد القواعد النحوية ـ بعد كتاب الله، وعني النحويون عناية كبيرة بذلك، وقد زخرت كتبهم به، ولا ريب، فقد نُقل عن ابن عبّاس (رضي الله عنهما) قوله: «إذا قَرأْتُم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه، فاطلبوه في أشعار العرب، فإنّ الشعر ديوان العرب»[1].

وقد قسّم نُقّاد الشعر العربي الشعراء إلى أربع طبقات، هي:

1 ـ طبقة الشعراء الجاهليين، وهم: الذين عاشوا قبل الإسلام، ولم يدركوه، مثل: امرىء القيس، وعنترة، وطرفة بن العبد، وغيرهم.

---

(1) العمدة لابن رشيق 1: 3.

2 ـ طبقة الشعراء المخضرمين، وهم: الذين أدركوا الجاهلية والإسلام، ومنهم من أتم الله عليهم نعمة دخول الإسلام، مثل: لبيد بن ربيعة، وحسّان بن ثابت، وكعب بن زهير، والخنساء.

3 ـ طبقة الشعراء الإسلاميين، وهم: الذين كانوا في صدر الإسلام، مثل: جرير، والفرزدق، والكُميت، وذي الرّمّة، والأخطل[2].

4 ـ طبقة الشعراء المولّدين، أو المحدثين، وهم: الذين عاشوا ابتداءً من العصر العباسي، مثل: بشار بن بُرد، وأبي نواس، وأبي تمام[3].

مما تقدم يتضح لنا أنّ النحويين واللغويين قد صنّفوا الشعر على أساس الزمن، لا على أساس المادة المنشورة في اللّغة والنحو[4].

ولعلّ السرّ في هذا التقسيم يرجع إلى قدسيّة الشعر القديم، وتجرّد الشعر الحديث من هذه القدسية[5]، لذا لم يختلف النّحاة في صحة الاحتجاج وتقعيد القواعد بشعر الطبقتين الأولى والثانية[6]، وفي الوقت نفسه اختلفوا في صحة الأخذ عن شعراء الطبقة الثالثة، فالنحاة الأوائل رفضوا الاستشهاد بشعرهم، أمّا المتأخرون منهم فقد أجازوا الأخذ عنهم، والاستشهاد بشعرهم، كما نرى في كتاب سيبويه[7]، «فالصحيح صحة الاستشهاد بكلامها»[8].

أمّا شعر الطبقة الرابعة من الشعراء المولّدين، فالسّمة العامة عند النُّحاة ـ متقدمين ومتأخرين ـ هو عدم جواز الاستشهاد به في التقعيد النحوي، «فالصحيح أنه لا يُستشهد بكلامها مُطلقاً»[9].

---

(2) المصدر نفسه 1: 113، وخزانة الأدب للبغدادي 1: 8.

(3) خزانة الأدب 1: 6.

(4) ابن قتيبة اللغوي 184.

(5) شواهد سيبويه من المعلقات 31.

(6) خزانة الأدب 1: 3.

(7) النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل 340.

(8) خزانة الأدب 1: 3.

(9) المصدر نفسه، والصفحة. جُعل ابن هرمة المتوفى حوالي سنة (176هـ) آخر مَنْ يُحتَجّ بشعره، وقالوا عنه: آخر الحججُ، وفي العصر الحديث اتخذ مجمع اللغة العربية في القاهرة القرار =

والذين منعوا الاحتجاج بشعر المحدثين ـ لعلّهم ـ ظنّوا أنّ عدم استشهاد المتقدمين به دليل ـ وحجة لهم ـ على ما ذهبوا إليه، فغضّوا النظر عن مساءلتهم، أو مناقشتهم، إجلالاً لقدرهم، ومكانتهم العلمية، فلم يخالفوهم في ذلك.

ومع إيماننا بأنّ أكثرهم كانوا يتمتّعون بالحرية الفكرية في استنباط القواعد، وكلّهم ثقات لا غبار عليهم من الناحية العلمية، إلاّ أنّ المنهج العلمي يفرض نفسه بتسليط ضوء النقد البنّاء الكاشف، الذي يقوم على الاجتهاد في الاستدلال، ورفض التقليد وهو السبيل الوحيد للوصول إلى الحقائق العلمية.

ومانعو الاحتجاج بشعر المحدثين لم يكتفوا بهذا الموقف الذي أثار جدلاً، بل سحب بعضُهم الحكمَ نفسَه على منع الاحتجاج بشعر الإسلاميين، فقد كان عبد الله بن أبي إسحاق (ت سنة 127هـ)، وأبو عمرو بن العلاء (ت154هـ) ـ يرفضان في التقعيد النحوي شعر الفرزدق، والكُميت، وذي الرّمّة، ويُخَطِّئانِهم، وهم بنظرهما من المولّدين، وتبرير هذا الرفض معاصرتهما لهم «والمعاصرة حجاب»[10].

والدليل على هذا التشدّد ما ذكره الأصمعي بأنه جالسَ أبا عمرو بن العلاء ثمانية أعوام فلم يسمعه يحتج ببيت من الشعر الإسلامي[11]، فقد كان لا يعدّ الشعر في الاحتجاج إلاّ ما كانَ للشعراء المتقدمين ظَنّاً منه بأنّ الشعر الإسلامي لا يُرى فيه الجودة والمتانة[12].

إلاّ أنّ بعض علماء اللغة والنحو رفضوا هذا المنحى، وانتقدوه بشدّة، ومنهم ابن قتيبة الدينوري، إذ لم يعوّل على الفترة الزمنية في اختيار الشعر الرصين، ولا يحكم على رصانة الشعر بتقدم قائله، والمعاصرة ـ عنده ـ لا تعني

= التالي: (قرار تجويز استعمال بعض الألفاظ الأجنبية)

«والمراد بالعرب العربُ الذين يوثق بعربيتهم، ويُستشهد بكلامهم، وهم عرب الأمصار إلى نهاية القرن الثاني، وأهل البدو من جزيرة العرب إلى أواسط القرن الرابع الهجري».

(10) المصدر نفسه، والصفحة.

(11) المزهر 2: 488، والعمدة 1: 90.

(12) النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل 3309.

سُخْف الشعر، إذ يقول: «ولم يقصر اللّهُ العلمَ والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كلّ دهر، وجعل كُلَّ قديم حديثاً في عصره»[13].

وممّا يؤيد ما ذهب إليه ابن قتيبة قول الإمام علي (كرّم الله وجهه): «لولا أن الكلام يعاد لنفد»[14].

وقول ابن رشيق: «فليس أحدنا أحقّ بالكلام من أحد، وإنّما السّبق والشرف معاً في المعنى»[15].

إلاَّ أنّ جار اللّه محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538هـ ـ أكثر وضوحاً وجرأة من ابن قتيبة وابن رشيق في هذا الاتجاه، فقد استشهد بشعر أحد المولّدين وهو أَبو تمّام حبيب بن أوس الطائي المتوفى سنة 232هـ، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوأْ﴾[16]، فقال: «وأظلم يحتمل أن يكون غير مُتعد، وهو الظاهر، وأنْ يكون متعدياً منقولاً من: ظلَم الليل، وتشهد له قراءة يزيد بن قطيب (أُظلِم) على ما لم يسمّ فاعله، وجاء في شعر حبيب بن أوس:

هما أظلما حالي ثُمّة أجليا ظَلامَيهما عن وجهِ أمرد أشيبِ

وهو وإنْ كان مُحدثاً لا يستشهد بشعره في اللّغة فهو من علماء العربية، فأجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه»[17]؟

فرأي الزمخشري هذا «فريد جديد في موضوعه، عميق في مغزاه، إذ لا يصح أن تقبل روايته لشعر شعراء فصحاء، ولا نأخذ بما يقول من شعر ونثر قد سار فيه على نهجهم، وهو وإنْ أتى باشتقاقات جديدة، أَو استعمالات

---

(13) الشعر والشعراء 1: 10.

(14) العمدة 1: 91.

(15) المصدر نفسه، والصفحة.

(16) سورة البقرة، آية: 20.

(17) الكشاف 1: 220 ـ 221.

مستحدثة، إنّما أتى بها منْ واقع سليقة عربية خالصة»[18].

وممّن سار على نهج الزمخشري الإمام رضي الدين الأستراَبادي المتوفى سنة 688هـ، حيث استشهد بشعر أَبي تمام في عدة مواضع من شرحه على الكافية.

ومما يجدر ذكره أنَّ النحاة حصروا الشعر، وصحة الاحتجاج به على قبائِل معينة، وليس إِلاَّ الذي جمعوه من قبائل قيس وتميم وأسد وهذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، إِلاَّ أنّ هذا الاتجاه، وهذا الرأي ـ فيما أعتقد ـ فيه بعض التشدّد[19]، حيث إنّ هذه القبائِل لا تمثل العرب كلهم، بل تمثّل جزءاً ضئيلاً من مضاربهم المنتشرة في أنحاء الجزيرة العربية، واللّغة العربية واسعة سعة عظيمة، ولا يمكن الإحاطة والإلمام بكل ما قاله العرب من شعر، ومَن ادّعى ذلك فإنّه يدّعي المستحيل[20]، إذ إنّ الإنسان في كثير من الأحيان تخونه الذاكرة، وكما قيل: النسيان آفة العلم، والشاهد على ذلك ما ذكره ابن قتيبة من أنّ جماعة فيهم الأصمعي وخلف الأحمر ـ ذهبوا إِلى راوية اسمه: (كردين بن مسمع) فأنشدهم لمائة شاعر، ومرّة أخرى لثمانين كلّهم اسمه: عمرو، فقال الأصمعي: «فعددت أنا وخلف الأحمر فلم نقدر على ثلاثين»[21].

وبعد، فإنني أكتفي بهذا القدْر من النماذج القليلة التي تدل دلالة واضحة على أنّ شعر المحدثين كان موضع دراسة، ومجال بحث لدى اللغويين والنحويين ـ التي أردتها أنْ تكون مدخلاً إِلى موضوع طالما لفت فيه نظري شاعران مُحدثان هما: الفرزدق، وبشّار بن برد، فقد اتّهمهما باللحن علماء اللغة والنحو المعاصرون لهما، فتأجج بسبب ذلك نزاع ـ كما زُعم ـ طالما ذُكر في المصادر العربية المختلفة من غير ما حيطة وتمحيص، وتدقيق.

---

(18) النحو العربي 341.

(19) انظر: (بحث) اقتراح ببعض الإصلاح في متن اللغة ـ مجلة فؤاد الأوّل 6: 87.

(20) الشعر والشعراء 1: 8.

(21) المصدر نفسه، والصفحة.

عسى أنْ أوفق عند التعرض لتلك الروايات، ودراستها - إلى إلقاء الضوء على بعض الحقائق التي غفل عنها بعض الرواة - في ميزان النقد والموضوعية بين الرفض والقبول، مستفيداً في ذلك من الآراء التي سبقني إليها بعض الباحثين.

الشاعر الأول: الفرزدق(22)

كان الفرزدق معاصراً لعبد الله بن أَبي إسحاق اللغوي المشهور الذي كان يحبّ الشعر القديم، ويبالغ في الاعتماد عليه، فرأى - مثله مثل أَبي عمرو بن العلاء - أمثال الفرزدق، وجرير، والأخطل، وغيرهم، هؤلاء الإسلاميين المتقدمين مولّدين، فأمسك بعض الإمساك عن الاستشهاد بشعرهم، حتى قال أَبو عمرو بن العلاء: «لقد كثر هذا المُحدث وحسُن حتى هممتُ بروايته، أَو آمر صبياننا برواية شعره، يعني بذلك: شعر جرير والفرزدق والأخطل»(23).

وقد فات بعضهم الأخذ بشهادة أَبي عمرو، وترك رأيه له، حيث حكم على شعر هؤلاء بالحُسن والجزالة والفصاحة، إِلاَّ أنّه تحرج في رواية ما ينشدونه من شعر، ولم يكن موضع نظر في الاستدلال به، وتقعيد القواعد في ضوئِه.

ولم تمتّعنا المصادر بأكثر مما ذكر حتى نستطيع أن نقف على الحقيقة الكامنة في نفس هذا العالم الجليل تجاه الفرزدق وأمثاله، أَو على آخر رأي له، وهذا يدفعنا إِلى القول بأنّ مردّ ذلك قد يعود إِلى مشكلات اجتماعية، أَو نزعات سياسية، أَو اتجاهات فكرية.

أمّا موقف ابن أَبي إسحاق من الفرزدق، الذي تناقلته بعض المصادر، وما زُعم من خلاف ونزاع كان بين الاثنين في مسائل نحوية، فإنّ اللافت للنظر هو عدم وجود مبرر تطمئن إليه النفس في قبول تلك المزاعم، وسأناقش كُلَّ واحدة منها بما يتوفر لديّ من أدلة.

---

(22) واسمه: همّام بن غالب التميمي، توفي سنة 114هـ - على اختلاف في ذلك. ترجمته في: وفيات الأعيان 6: 97، وفي مصادر أخرى تجنّبنا ذكرها لشهرته.

(23) الشعر والشعراء 1: 69، والعمدة 1: 90، وخزانة الأدب 1: 6.

فأبن قتيبة يعزو مخالفة القاعدة النحوية في شعر الفرزدق ـ كما يُظنّ بأنّها مخالفة ـ إلى تسليم الشاعر العنان لمخيّلته، وعند سؤال الناس له عن إعراب ما يقول يشتمهم، ويقول لهم: «عَليَّ أنْ أقول، وعليكم أنْ تحتجّوا»[24]، مثال ذلك قوله:

وعضُّ زمانٍ يا أبنَ مروانَ لم يَدَعْ　　مِنَ المال إلاَّ مُسْحَتاً أَو مُجَلَّفُ[25]

فرفع (مجلّف) على الاستئناف[26]، أَو ضرورة[27]، إلاَّ أنّ عبد اللّه بن أَبي إسحاق لحّنه[28].

ونقل علي بن حمزة البصري المتوفى سنة 375هـ ـ تخريجات لبعض علماء النحو لموضع الشاهد في البيت، فقال: «إنّ الرواة أجمعين على رواية: مسحت ـ بالرفع، والنصب، فمن رفع لم يحتج إلى احتجاج لـ: مجلّف، ومَن نصب احتج، وأوضح وجهه، واستشهد له، ولم يقل منهم أحد إنّه أقوى[29].

قال أَبو جعفر محمّد بن حبيب ـ وقد أنشد هذا البيت في النقائض: إلاَّ مسحتٌ، أَو مجلّف.

وحكى أَبو توبة عن الكسائي: مُسحتاً ـ بالنصب.

وقد قال أَبو عبد اللّه بن الأعرابي، والفرّاء: حروف الاستثناء تجيء بمعنى قليل من كثير، فجعل (إلاّ) معلّقة بأن يكون، فأضمرها ونواها ورفع

---

(24) الشعر والشعراء 1: 33 ـ 34.

(25) ينظر: الخصائص 1: 99، والشعر والشعراء 1: 34، وإيضاح الشعر لأَبي علي الفارسي 347، والمسائل العضديات 81، وجمهرة أشعار العرب 2: 107، وبقية التنبيهات على أغلاط الرواة 59، وخزانة الأَدب 1: 115. ورواية ديوان الفرزدق 556، والنقائض 556: (مجرّف) بدلاً من (مجلّف).

(26) الإنصاف في مسائِل الخلاف 1: 189.

(27) خزانة الأَدب 1: 115.

(28) الشعر والشعراء 1: 33، وطبقات النحويين واللغويين 32، ووفيات الأعيان 6: 392، وخزانة الأَدب 1: 116.

(29) يردّ بهذا على قول أَبي زياد ـ في نوادره ـ بأن الفرزدق أقوى في هذا البيت. ينظر: بقية التنبيهات 59.

مُسحتاً على هذا المعنى، أراد: أن يكون (مسحتٌ أَو مجلّف) فرفعه بـ(يكون) المضمرة، (إلاّ) يدل على تعلّقها بأنْ يكون، كقولك: ما أتاني أحدٌ إلاّ زيدٌ، وإلاّ أن يكون زيدٌ.

وحكوا عن خالد بن كلثوم:

وعضُّ زمانٍ يا ابْنَ مروانَ ما به ....

قال: ومن روى مسحتاً أراد لم يدع فيه عضُّ الزمان إلاّ مسحتاً أَو مجلّف بقي، فرفعه على الإضمار.

وقال الطوسي: من روى (مسحتٌ أَو مجلّف) فرفعهما معاً أراد: لم يدع من الدّعة، ولم يوقع لمسحت فعلاً.

وكذلك قال أبو إسحاق الزجّاج، وقد أنشد هذا البيت شاهداً على قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ..﴾[30]، و(فيسحتكم) معنًى: لم يدع ولم يستقر من المال إلاّ مسحت.

وقال ابن دريد ـ وقد أنشد هذا البيت فنصب ـ (مُسحت) رواية أبي عبيدة: لم يدع ـ بالكسر، من الدّعة.

وإذا كان ذلك كذلك فلا وجه لنصب مُسحت، ولا طريق إلى تقوّل الأقوال فيه، وإنْ لم يكن كذلك فقد بان وجه رفع (مجلّف) بعد نصب (مسحت))»[31].

---

(30) سورة طه، آية: 61.

(31) بقيّة التنبيهات 59 ـ 61.

وينظر: إيضاح الشعر 347، والمسائِل العضديات 81.

وقال د. إميل بديع يعقوب: «الشاهد فيه رفع (مجلّف) إمّا لأنه مبتدأ حذف خبره، وتقدير الكلام: أو مجلّف كذلك، أو لأنه فاعل لفعل محذوف دلّ عليه سياق الكلام، والتّقدير: أَو بقي مجلّف، أَو لأنه معطوف على قوله: «عضُّ زمان»، وهو مصدر ميمي بمعنى التجليف، وليس اسم مفعول، وتقدير الكلام: وعضّ زمان وتجليفه لم يدع من المال إلاّ مسحتاً، أَو لأنّ قوله: «مسحتاً» اسم مفعول منصوب على أنّه مفعول به لقوله: «لم يدع» وفيه ضمير مستتر نائب فاعل، وقوله: «أَو مجلّف» معطوف على هذا الضمير المستتر». المعجم المفصّل 2: 574 ـ 575. وانظر هامش الإنصاف في مسائل الخلاف 1: 188 ـ 189.

وقال الفرزدق في مدح يزيد بن عبد الملك:

مستقبلين شمالَ الشام تضربُنا ... بحاصبٍ كنديفِ القُطنِ منشور

على عمائِمنا تلقى، وأرجُلِنا ... على زواحفَ تزجي مُخّها ريرِ[32]

«فأنكر عليه ابن أَبي إسحاق قوله: مُخّها ريرِ، وقال: إنّما هو مُخّها ريرٌ ـ بضم الراء، وكذلك قياس النحو في هذا الموضع»[33].

وقال يونس بن حبيب: «والذي قال ـ يعني الفرزدق ـ جائز حسن»[34].

وقال الفرزدق بعد أن بلغه تغليط ابن أَبي إسحاق: «أما وجد هذا المتفخ الخصيين لبيتي مخرجاً في العربية؟ إنّي لو أشاء لقلت: على زواحف تزجيها محاسيرِ، ولكنني والله لا أقوله»[35].

فبلغ ذلك ابن أَبي إسحاق، فقال: عُذره شرٌّ من ذنبه، والخفض في (رير) جيد، وتقديره: على زواحفَ ريرٍ مُخّها يُزجي»[36].

ونقف في حيرة وتساؤل أمام مكابرة الفرزدق، وأشدّها حيرة أمام مقولة ابن أَبي إسحاق، وهذا ما يستدعينا أنْ نلقي ظلالاً من الشك على ذلك الخلاف، وعلى تلك الروايات.

وفي موضع آخر يَلحن الفرزدق ـ في نظر عبد الله بن أَبي إسحاق ـ في فتح الياء من (يعيليا)، حيث قال:

وقد عجبتْ منّي ومن يُعَيليا ... لمّا رأتني خلقاً مُقْلَوْلِيا[37]

ولمّا بلغ الفرزدقَ مقالةُ ابن أَبي إسحاق هجاهُ بقوله:

---

(32) طبقات النحويين واللغويين 32.

(33) المصدر نفسه، والصفحة.

(34) خزانة الأدب 1: 116.

(35) بقية التنبيهات 62 ـ 63، وخزانة الأَدب 1: 116.

(36) بقية التنبيهات 63، وشرح التصريح للأزهري 2: 228.

(37) الشعر والشعراء 1: 34، وطبقات النحويين واللغويين 32، ووفيات الأعيان 6/ 392، وشرح التصريح 2/ 229، وبغية الوعاة 2: 42، وخزانة الأَدب 1: 115.

فلو كان عبدُ اللّه مولًى هجوتُهُ ولكنّ عبد اللّه مولى مواليا[38]

فأظهر الفتحة في حالة الجر في (مواليا)، الأمر الذي جعل ابن أَبي إسحاق يسرع في تخطئَته في هذا البيت أيضاً[39]، والقياسُ أن يقول: مولى موالٍ[40].

وإثبات الياء مفتوحة في حالة الجر في المنقوص المجرد من (أل) التعريف المجموع والمصغّر ـ كالذي جاء في شعر الفرزدق (يُعَيليا، ومواليا) ـ لغة قليلة اختارها يونس، وعيسى بن عمر، وأَبو زيد من البصريين، والكسائي، والبغداديّون[41].

أمّا جمهور العرب فإنّهم يحذفون الياء من المنقوص المجرد من (أل) الّتي التعريف، وينوِّنونه في حالة الجر سواء أكان جمعاً أم مُصغراً، وهذا ما ذهب إليه أَبو عمرو بن العلاء، وعبد اللّه بن أَبي إسحاق، والخليل بن أَحمد، وسيبويه، وجمهور البصريين، فيقولون: مررتُ بجوارٍ، ويُعَيلٍ.

أمّا في حالة الرفع فحكم الإعراب نفسه عند الطرفين[42]، ولا خلاف في النصب[43].

مما تقدّم لم يكن ابن أَبي إسحاق مُحقّاً كلّ الحق فيما ذهب إليه من تلحين الفرزدق، إذ إنّ الفرزدق أجرى المعتل مجرى الصحيح، وهو عند الجمهور ضرورة[44].

والملاحظة العامة التي يمكن إيرادها هي: أنَّ امتناع أَبي عمرو بن العلاء، وعبد اللّه بن أَبي إسحاق، وغيرهما من الذين يحبّون الشعر القديم، ويبالغون

(38) المصادر والصفحات نفسها.

(39) شرح التصريح 2: 229.

(40) شرح الكافية للرضي 1: 152، وشرح التصريح 2: 228.

(41) شرح التصريح 2: 228 ـ 229، وخزانة الأَدب 1: 114.

(42) شرح الكافية للرضي 1: 153، وخزانة الأَدب 1: 114.

(43) شرح التصريح 2: 229.

(44) خزانة الأَدب 1: 3.

في الاعتماد عليه، ولا يحتجّون بشعر الإسلاميين، لأنّ أصحابه من المحدثين[45] ـ لم يكن هذا الموقف موقفاً عزماً، ولا هو رأي متفق عليه، لأنه لم يستمر، ودليلنا على ذلك كتاب سيبويه الذي هو الوثيقة التي تصوّر لنا الدراسات النّحوية في عصره، وقبل عصره، وتصوّر لنا آراء مَنْ سبقه، لأنّ هذا الكتاب لم يكن من فراغ، فعند رجوعنا إليه نجد ما استشهد به سيبويه من شعر الفرزدق وجرير أكثر ممّا استشهد به من شعر أمرىء القيس والنابغة الذبياني[46] ـ على سبيل المثال ـ لا لأنه لا يثق بشعرهما، ولكن قد تكون المادة الشعرية متوافرة من شعر أولئك ـ كما يبدو لمن لا يرى هذا الرأي.

ولكنّ هذه الكثرة دليل على أنّ هذا الشعر كان الاستشهاد به أمراً مفروغاً منه، وهذه المواقف ليست ثابتة ـ كما بيّنا آنفاً ـ بدليل أنّها لم تكتب على أنّها موقف لا يحيد عنه أَبو عمرو، أَو ابن أَبي إسحاق، لأنّ كل واحد منهما يقف من شعراء عصره هذا الموقف، وكلّ جديد نجد فيه نوعاً من الغرابة، أَو عدم القبول في أول أمره[47]، وقد يكون هذا الموقف قضية ـ في حقيقة الأمر ـ نسجوا خيوطها من وجهة نظرهم، ومن خلال آرائهم[48].

أضف إلى ذلك أن هذا الخلاف المزعوم بين الفرزدق وعبد اللّه بن أَبي إسحاق ـ الذي غالى فيه بعض المؤرخين، وأعطوه صورة أكبر من حجمه، وتناقله بعضهم من غير تحرٍّ، ولا نقد سوى قولهم: إنّ الفرزدق كثيراً ما كان يلحن، فإننا لم نحص للفرزدق إلاّ أربعة أبيات[49] وردت في هذا السياق، وظُنّ أنّها مخالفة لقياس النّحو ـ كما مرّ بنا ـ من مجموع آلاف الأبيات التي أنشدَها، لذا فإنّها لا تؤخذ بالحسبان إذا ما قيست بذلك الكم الكثير من شعر الفرزدق

---

(45) العمدة 1: 90.

(46) وقد قمت بحصر هذه الأبيات التي استشهد بها سيبويه فوجدتها بلغت: 62 بيتاً للفرزدق، = = و(46) بيتاً لجرير، و(28) بيتاً لذي الرمّة، و(7) أبيات للكميت، و(22) بيتاً لامرىء القيس، و(31) بيتاً للنابغة الذبياني.

(47) العمدة 1: 90.

(48) شواهد سيبويه من المعلّقات 126.

(49) بما لديّ من مصادر.

الذي استشهد واحتُجّ به، «والذي عدّه اللغويون أحد مصادر اللغة حتى قالوا: لولا شعره لذهب ثلث لغة العرب»[50].

ومع ذلك فإنّ اقتناص ابن أَبي إسحاق لِسَقَطات الفرزدق ـ كما يظنّها هو ـ وردّ الفرزدق عليه قد يستخلص الباحث منهما مؤثّرات مفيدة في الدرس النّحوي، وفي إثراء اللغة العربية من خلال مناقشة القضايا النّحوية ـ كما يرى ذلك الدكتور فتحي عبد الفتّاح الدجيني، إذ يقول: «إنّ في هذا الخلاف دليلاً على تطور النحو العربي، وانتقاله من باب الرواية والنقل إلى باب المناقشة وإبداء الآراء»[51].

الشاعر الثاني: بشّار بن بُرد (ت168هـ)

ندرس قضية أخرى ذكرها مؤرخو اللّغة والأَدب، وهي: أنّ سيبويه استشهد بشعر بشّار بن برد وهو ما يكون دليلاً على جواز الاحتجاج بشعر المحدثين، وإنّ سيبويه تلافى بذلك هجاء بشّار، واتّقى شرّه[52].

إِلاَّ أنّ هذا القول يفتقر للدليل، حيث إنّ كتاب سيبويه لا يوجد فيه شاهد واحد من شعر بشّار، ولكن فيه شطراً اختلف في نسبته، وهو:

.... **وما كُلُّ مؤتٍ نُصحَه بلبيبِ**[53]

وظنّ بعضهم أنه لبشّار[54]، علماً أنّ سيبويه لم يُسمِّ قائلَه، فكيف والحالة هذه؟ أتراهُ من الناحية العقلية ـ إذا لم يذكر القائل معناه أرضى بشّاراً؟!

إذا لم يذكر القائِل، وساق الشطر من غير نسبة، فما الذي ينفعُه في اتقاء شر بشّار؟

---

(50) تاريخ الأَدب العربي (العصر الإسلامي) د. شوقي ضيف 275.

(51) ظاهرة الشذوذ في النحو العربي 133.

(52) رسالة الغفران ق2 ص69، والاقتراح 70.

(53) الكتاب 4: 441، وصدره: وما كُلُّ ذي لُبٍّ بمؤتيك نُصحَه.

(54) رسالة الغفران ق2 ص69، ونسبه د. رمضان عبد التواب في كتابه: (بحوث ومقالات في اللغة) ص99 ـ للشاعر مودود العنبري نقلاً عن شرح شواهد المغني، ولم أجده ـ إذا كان للبغدادي.

إلاّ أن هذا الشطر يكاد يكون بإجماع المصادر من قصيدة لأَبي الأسود الدؤلي[55]، ولكن نُسب لبشّار بن برد[56]، فقد أورد صاحب الأغاني قصّة ذكر فيها أنّ أبا الأسود خَطَب امرأة يقال لها: أسماء بنت زياد، فأَسَرَّ أمرها إلى صديق له، إلاّ أَنّ هذا الصديق لم يكتم سرّه، فأفشاه إلى ابن عمّ لها كان يريد الزواج منها، وهي ترفضه، ومن ثَم تزوّجها ـ فقال أَبو الأسود في ذلك:

أَمنتُ امرأً في السّرِّ لم يكُ حارساً ولكنّه في النّصح غيرُ مريبِ

أذاع به في الناس حتى كأنّهُ بِعَلْياءَ نارٌ أُوقِدت بِثُقوب

وكنتَ متى لم ترعَ سرَّكَ ينتشرْ قوارعَه مِن مخطئٍ ومصيب

فما كُلُّ ذي لُبّ بمؤتيكَ نُصحَه وما كُلُّ مُؤتٍ نُصحَه بِلَبيب[57]

وزعم الشنقيطي: أنّه لم يعثر على قائل الشطر المتنازع عليه[58].

وفي ترجمة بشّار بن برد يروي أَبو الفرج الأصفهاني روايات متباينة لموقف بشّار من الأخفش الأوسط وسيبويه، وموقفهما منه، منها أنّ الأخفش أنكر عليه صحة بعض الصيغ الصرفية والنّحوية في قوله:

فالآن أقصرَ عن سُمَيّةَ باطلي وأشارَ بالوجلى عليَّ مشيرُ

وفي قوله:

---

(55) ينظر: ديوان أَبي الأسود 99، ورسالة الغفران ق2 ص69، والحيوان للجاحظ 5: 601، والمختلف والمؤتلف 151، وشرح أبيات الكتاب لابن السيرافي 2: 383، والعمدة 2: 4، وشرح شواهد المغني للبغدادي 4: 228، والأغاني 12: 355.

(56) سيبويه إمام النحاة 148.

(57) الأغاني 12، 354 ـ 355.

وفي ديوان بشّار بن برد ـ جمع وتحقيق بدر الدين العلوي ص24:

ولا كلّ ذي رأيٍ بمؤتيك نصحه ولا كُلّ مؤتٍ نصحه بلبيب

وبعده:

ولكن إذا ما استجمعا عند واحد فحق له من طاعةٍ بنصيب

ويشير العلوي إلى أن هذين البيتين غير موجودين في ديوانه الذي حققه الشيخ محمّد الطاهر بن عاشور.

وانظر مقدمة العلوي ص5.

(58) الدرر اللوامع 2: 129.

على الغَزلى منّي السَّلامُ فربّما لَهَوْتُ بها في ظلّ مرؤومة زُهُرُ

وفي قوله في صفة سفينة:

تُلاعبُ نينانَ البُحور وربّما رأيتَ نفوسَ القوم من جَرْيها تجري

وقال: لم يُسمع من الوجَل والغَزَل فَعَلى، ولم أسمعْ بنون ونينان.

فلما علم بشّار بذلك توعّده وهدّده، فخاف منه الأخفش، «وأخذ بعد ذلك يحتج بشعره»[59].

وفي موضع آخر يستدرك الأصفهاني فيشير إلى أنّ الذي أخذ على بشار في مواضع من شعره هو سيبويه لا الأخفش وهو ما دفع ببشّار إلى هجائِه بقوله:

أسيبويه يا ابْن الفارسيّة ما الذي تحدثتَ عن شتمي وما كُنتَ تَنبذُ؟

أظَلْتَ تُغنّي سادراً في مساءتي؟ وأُمُّكَ في المِصْرَيْنِ تُعطي وَتَأْخذُ[60]

«فتوقاه سيبويه بعد ذلك، وكان إذا سُئِل عن شيء فأجاب عنه، ووجد له شاهداً من شعر بشّار احتج به استكفافاً لِشرّه»[61].

هكذا سرد لنا الأصفهاني قصةً ـ كسابقتها ـ من غير دليلٍ يؤيدها سواء أكان في كتابه، أم في كتاب سيبويه، أم في كتب النّحو الأُخرى، ونَعني بالدليل: الشواهد الشعرية التي احتج بها سيبويه عند التقعيد النحوي، ناهيك من ذلك الشطر المزعوم حيث لم يصرّح بقائِله، وقائِله حيّ، وهو يريد أنْ يسترضيه خوفاً من هجائِه، فكيف والحال هذه ألا يذكر اسمه؟

إذن هناك شكوك كثيرة في صحة هذه الرواية، ولا يمكن قبولها على علاّتها، لاضطرابها أولاً، ولأنّها تشكك في نزاهة ومكانة سيبويه العلمية، وإرجاع التقعيد إلى أسباب لا علاقة لها بالدرس النحوي ثانياً[62]، «فشخصية

---

(59) الأغاني 3: 206 ـ 207. نينان: جمع نون وهو الحوت.

(60) المصدر نفسه والصفحة.

(61) المصدر نفسه 207.

(62) أصول التفكير النحوي 48 ـ 49.

سيبويه، ومكانة الأخفش الأوسط أهم لدرس النحو العربي من روايات مشكلة مضطربة الإسناد»[63].

ولا يعني هذا أنّنا بصدد مناقشة جواز الاستشهاد بشعر بشّار أو عدمه، أو بصدد الانتقاص من فصاحة بشّار التي استقاها من الفُصحاء، حيث يقول: «نشأتُ في حجور ثمانين شيخاً من فصحاء بني عقيل ما فيهم أحد يعرف كلمة من الخطأ، وإنْ دخلتُ على نسائِهم، فنساؤهم أفصح منهم، وأيفعتُ فأبديتُ إِلى أنْ أدركتُ، فمن أين يأتيني الخطأ»[64] ـ وإنّما أردنا تتبع مثل هذه النصوص وفهمها لأنّها بنيت عليها قضايا في الدرس النّحوي.

وبعد هذا الذي قُدِّم أصلُ إِلى إنهاء البحث الذي أرجو له أن يكون إسهاماً متواضعاً في خدمة النّحو العربي، ونخلُص إِلى القول بأنّ الاستشهاد بشعر المولّدين أو المحدثين كان مثار جدل قائِم على اختلاف النّحويين، حيث اختلفوا في زمن الشعر الذي يكون مادّة مقبولة تُقعّد به القواعد النحوية، لذا كان عندهم بين الرفض والقبول.

والله نسأل عوناً على السداد، وهدياً إِلى سُبُل الرشاد.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن قتيبة اللغوي ـ د. عبد الجليل مغتاظ التميمي ـ منشورات جامعة سبها ـ مطابع الثورة العربية ـ طرابلس 1988م.

2 ـ أصول التفكير النّحوي ـ د. علي أبو المكارم ـ دار الثقافة ـ 1973.

3 ـ الأغاني ـ لأبي الفرج الأصفهاني ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ط12 ـ 1992.

4 ـ الاقتراح في علم أصول النّحو ـ جلال الدين السيوطي ـ تحقيق: د. أحمد محمّد قاسم ـ ط1 ـ مطبعة السعادة ـ القاهرة 1976.

5 ـ الإنصاف في مسائِل الخلاف ـ لأبي البركات عبد الرّحمٰن الأنباري ـ تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل 1982.

6 ـ إيضاح الشعر ـ لأبي علي الفارسي ـ تحقيق: د. حسن هنداوي ـ ط1 ـ دار القلم ـ دمشق 1987.

7 ـ بحوث ومقالات في اللّغة ـ د. رمضان عبد التوّاب ـ ط1 ـ مطبعة المدني ـ القاهرة 1982.

8 ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ـ لجلال الدين السيوطي ـ تحقيق: محمّد أَبو الفضل إبراهيم ـ القاهرة ـ 1965.

9 ـ بقية التنبيهات على أغلاط الرواة ـ لعلي بن حمزة البصري ـ تحقيق: د. خليل إبراهيم العطية، ط1 ـ مطابع الشؤون الثقافية ـ بغداد 1991.

10 ـ تاريخ الأَدب العربي (العصر الإِسلامي) ـ د. شوقي ضيف ـ دار المعارف ـ ط12 ـ مصر.

11 ـ جمهرة أشعار العرب ـ لأَبي زيد القرشي ـ تحقيق: د. علي محمّد البجاوي ـ دار نهضة مصر ـ ط 1 ـ القاهرة.

12 ـ الحيوان لأَبي عمرو الجاحظ ـ ط2 ـ تحقيق: عبد السّلام هارون ـ القاهرة 1966.

13 ـ خزانة الأدب ـ لعبد القادر البغدادي ـ دار صادر ـ بيروت.

14 ـ الخصائص ـ لأَبي الفتح عثمان بن جني ـط2 ـ تحقيق: محمّد علي النجار ـ دار الهدى ـ بيروت.

15 ـ الدرر اللوامع على همع الهوامع ـ لأَحمد الشنقيطي ـ القاهرة 1328هـ.

16 ـ ديوان أَبي الأَسود الدؤلي ـ تحقيق: محمّد حسن آل ياسين ـ مطبعة المعارف بغداد 1964.

17 ـ ديوان بشار بن برد ـ تحقيق: بدر الدين العلوي ـ دار الثقافة ـ بيروت 1981.

18 ـ رسالة الغفران ـ لأَبي العلاء المعري ـ القسم الثاني ـ مكتبة صادر ـ بيروت.

19 ـ سيبويه إمام النحاة ـ علي النجدي ناصف ـ القاهرة 1953.

20 ـ شرح أبيات الكتاب لابن السيرافي ـ تحقيق: محمّد علي الريح هاشم ـ دار الفكر ـ القاهرة 1975.

21 ـ شرح التصريح ـ للشيخ خالد الأزهري ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر.

22 ـ شرح شواهد أبيات المغني ـ لعبد القادر البغدادي ـ تحقيق: عبد العزيز رباح، وأَحمد يوسف دقاق ـ دار المأمون ـ ط1 ـ دمشق 1978.

23 ـ شرح الكافية ـ لرضي الدين الأستراَبادي ـ تحقيق: يوسف حسن عمر ـ منشورات جامعة بنغازي ـ مطابع الشروق ـ بيروت.

24 ـ الشعر والشعراء ـ لابن قتيبة ـ دار الثقافة ـ بيروت.

25 ـ شواهد سيبويه من المعلقات في ميزان النقد ـ د. عبد العال سالم مكرم ـ ط1 ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت 1987.

26 ـ طبقات النّحويين واللغويين ـ للزبيدي ـ تحقيق: محمّد أَبو الفضل إبراهيم ـ دار المعارف ـ مصر.

27 ـ ظاهرة الشذوذ في النّحو العربي ـ د. فتحي عبد الفتّاح الدجيني ـ الناشر: وكالة المطبوعات ـ ط1 ـ الكويت 1974.

28 ـ العمدة في صناعة الشعر ونقده ـ لابن رشيق القيرواني ـ تحقيق: محمّد محيـي الدين عبد الحميد ـ دار الجيل ـ ط4 ـ بيروت 1972.

29 ـ الكتاب ـ لسيبويه ـ تحقيق: عبد السّلام هارون ـ دار القلم ـ القاهرة 1966.

30 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل ـ لمحمود بن عمر الزمخشري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ 1972.

31 ـ مجلة مجمع فؤاد الأول للغة العربية ـ المطبعة الأميرية ـ القاهرة 1951.

32 ـ المختلف والمؤتلف ـ للآمدي ـ ط2 ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت 1982.

33 ـ مدرسة الكوفة ـ د. مهدي المخزومي ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ ط2 ـ مصر 1950.

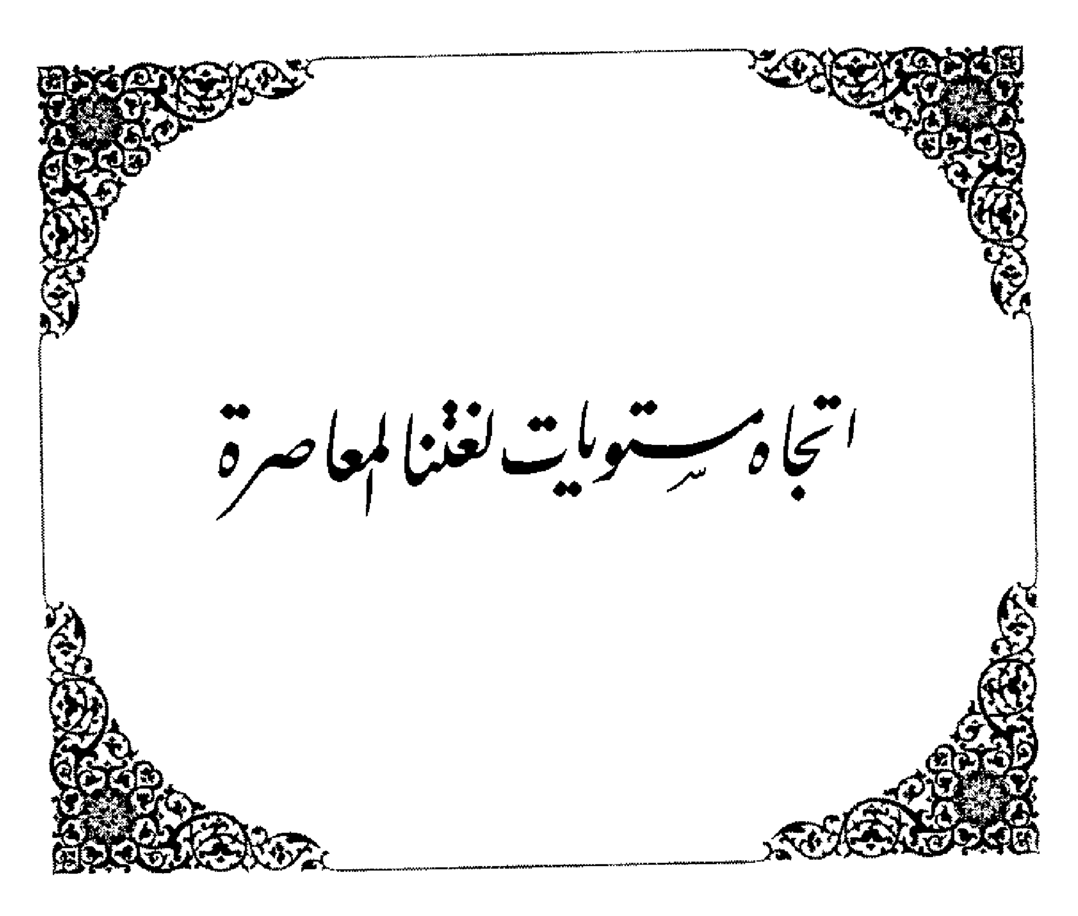
34 ـ المسائل العضديات ـ لأَبي علي الفارسي ـ ط1 ـ تحقيق: شيخ الراشد ـ منشورات وزارة الثقافة السورية ـ دمشق 1986.

35 ـ المعجم المفصّل في شواهد النّحو ـ د. إميل بديع يعقوب ـ ط1 ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت 1992.

36 ـ النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل ـ شعبان عوض العبيدي ـ منشورات جامعة قاريونس ـ 1989.

37 ـ النقائض بين جرير والفرزدق، برواية أَبي عبيدة ـ تحقيق: بيفان ـ ليدن 1905.

38 ـ وفيات الأعيان لابن خلكان ـ تحقيق: إحسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت 1978.



الدكتور: محمد خليفة الأسود

جامعة السابع من إبريل - قسم اللغة العربية



المقدمة

هدف هذا البحث النظر فيما نستعمله من مستويات لغوية في هذا العصر والمقصود بالمستوى اللغوي هو ما نشعر به من فرق بين لغة التخاطب مثلاً واللّغة العربية الفصيحة، وما يستخدمه المثقّفون من أسلوب لغوي يتميّز تماماً عن الخطاب المستعمل في البيت والسوق، وأن هناك دوافع وأسباباً تحافظ الآن على بقاء هذه المستويات. فالنظرة الفاحصة لكل هذه المستويات ثم بلورتها وتوضيح اتجاهها، ورصد حركتها يؤهلنا بأن نتنبأ بمستقبل لغتنا العربية الفصيحة، ويعطينا القدرة على العمل في الاتجاه الإيجابي الذي يحافظ على

المستوى الأمثل للغة العربية المعاصرة، أثناء الكتابة أَو الحديث أَو التعريب أَو الترجمة أَو البحث في ترقية الأسلوب

1 ـ اللّغة ومفهومها المعاصر:

يحدّد العلماء المحدثون اللّغة بأنّها: «منظومة من العلامات والمعاني أساسها الصوت، تعتمد في أداء وظيفتها على رموز اعتباطية، تستطيع بها مجموعة من البشر التفاهم والاتصال[1]. فاللّغة الآن تفهم على أنّها نظام صوتي يوظف لنقل اللّغة بوساطة القواعد الصوتية والنحو، فمن الباحثين من يفرّق بين اللّغة والوسط الناقل لها، ويعد الصوت وسطاً تنتقل بوساطته اللغة، والكتابة واللمس أيضاً من الأوساط، اللغوية الناقلة، والكل متفق على أن الوسط الصوتي هو أساس هذه الأوساط، والاختلاف فيه يميّز لغة عن لغة، ويفرق بين اللّغة واللهجة، وبوساطته تتعدد المستويات في اللّغة الواحدة. هذا من حيث البنية اللغوية، أما من حيث أهمية اللّغة فهي تعد فرقاً أساسياً بين الإِنسان والحيوان، فعلى الرغم من أن الحيوان له وسيلة يستطيع بها الاتصال بالحيوان الآخر إلاّ أن اللّغة الإِنسانية تتميّز بما يعرف بالربط الزمني بين الأجيال، أي ما يتعلمه جيل ما، يمكن أن ينتقل إِلى جيل آخر عن طريق اللّغة، فما يتعلمه جيل ولو عد بالملايين لا يجعل الإِنسان متحضراً، فالإِنسان بوساطة معجزة اللّغة يستطيع نقل المعرفة من جيل إِلى جيل، وكل جيل يضيف إِلى هرم هذه المعرفة شيئاً وصل إِليه، وبذلك استطاع أن يتقدّم ويتطوّر.

أما وسائل الاتصال لدى الحيوان فهي تفتقد هذه الميزة، فالغراب الذي يبني عشّه الآن على شجرة الزيتون يتبع نفس الطريقة التي اتبعها الغراب في القرن الخامس قبل الميلاد، فليس هناك في الغربان رواد ينقلون المعرفة من جيل إِلى جيل، فالإِنسان هو الكائن الوحيد القادر على الربط الزمني بين الأجيال، وتأتّى له ذلك بفضل اللّغة، فاللّغة إِذن قوالب معنوية تنتقل بوساطة الصوت أَو الكتابة أَو اللمس، وهي من أهم أدوات التقدّم الحضاري لأنّها توفر التزامن المعرفي بين الأجيال.

---

(1) انظر: Semantics. john lyons. VI. p 67.

2 ـ معنى المستوى اللغوي:

المستوى اللغوي هو الاختلاف الذي يظهر لنا عند النطق أو الكتابة في لغة واحدة، فاللغة في تطور مستمر ويحدث ذلك نتيجة لانعزال جغرافي أو سياسي، ويكون سبباً لتكون المستوى اللغوي، وقد يتكّون المستوى من صراع بين لغتين تخرج كل منهما مثقلة بجراح، تتمثّل هذه الجراح في تعدد المستويات اللغوية فيها.

وقد أشار علماء التراث إلى هذه الفروق في اللّغة التي نسميها الآن بالمستويات اللغوية، فقد ورد في الغريب المصنف أن ابن فارس ت375هـ أشار إلى أن الكلام ثلاثة أضرب: ضرب يشترك فيه العلية والدون، وذلك أدنى منازل القول، وضرب هو الوحشي، كان طباع قوم فذهب بذهابهم، وبين هذين ضرب لم يزل بزوال الأول ولا ارتفع بارتفاع الثاني، وهو أحسن الثلاثة في السماع، وألذها على الأفواه، وأزينها في الخطابة، وأعذبها في القريض[2].

فعلماء التراث قد تنبهوا إلى هذه الاختلافات التي تعد نتيجة لصراع لغوي كما أشرنا سابقاً، وتكون اللغات في هذا الصراع مثل الدول تحاول الاستحواذ على أكبر مناطق لممارسة نفوذها، ولكن لا تنتصر لغة على أخرى إلاّ بناء على شروط وضوابط معينة، فتنتصر اللّغة القوية أدبياً وسياسياً على اللغة المغزوة بشرط أن تكونا من فصيلة واحدة، وأن تقيم جالية كبيرة من اللغة الغازية في أرض اللغة المغزوة، وهناك أمثلة على هذا في التاريخ، فاللّغة العربية انتشرت في الشام وفي شمال إفريقيا، وقضت على اللغات التي كانت في تلك المناطق، لأن تلك اللغات إما من فصيلة اللغة العربية أو قريبة منها، فقضت اللغة العربية على اللّغة الآرامية في الشام وهي لغة سامية قريبة من اللغة العربية، وقضت على اللغة القبطية في مصر، وعلى اللّغة المستعملة قديماً في شمال إفريقيا لأنها قريبة من العربية أيضاً، فهي من فصيلة اللغات الحامية السامية، فهذه اللغات كلها لها أم واحدة سامية حامية ترجع إليها.

---

(2) الغريب المصنف. أبو عبيد القاسم بن سلام. ج 1 مكتبة الثقافة الدينية. تحقيق رمضان عبد التوّاب. جامعة عين شمس.

أما اللغات البعيدة في الفصيلة فلم تستطع اللّغة العربية القضاء عليها على الرغم من بقائها في أرضها مدة طويلة، فمثلاً لم تسيطر اللّغة العربية على الفارسية وإن أعارتها حروفها، لأن الفارسية لغة هندية أوروبية، وكذلك لم تقض اللّغة العربية على الإسبانية، على الرغم من بقاء العربية في إسبانيا ما يقارب ثمانية قرون؛ لأن الإسبانية تختلف عن العربية في الفصيلة اللغوية.

فهذا النوع من التفاعل أَو الصراع اللغوي لا تخرج منه اللّغة المنتصرة سليمة بل لا بد من أن ينتابها نوع من التأثر، يظهر جلياً في أصواتها ومفرداتها وتراكيبها، وهذا التأثر قد يستفحل في اللّغة إلى حد الاستغلاق وصعوبة الفهم، إلاّ من قبل الذين يستعملونه، وفي هذه الحالة يعد التأثر لغة ثانية انفصلت عن اللّغة الأم، وقد يكون التأثر غير مستغلق ولكن يظهر المخالفة للغة الرسمية في كثير من جوانبها وخصوصاً الأصوات والمفردات، وهذا ما يُعرف باللهجة، ولكن هذا النوع من التأثر لا يخلو إما أن يكون مربوطاً باللّغة الرسمية وإما لا. فإذا كان مربوطاً ربطاً وثيقاً باللغة الرسمية مثل ما هو موجود في لغتنا العربية فهو «مستوى» وليس لهجة، أما إذا لم يكن مربوطاً ربطاً وثيقاً باللّغة الرسمية فهو لهجة، ومعنى اللهجة أنه يمكن في عصر من العصور أن تتغيّر إلى لغة[3].

3 ـ المستويات البارزة في اللّغة العربية الآن:

المقصود بالمستوى اللغوي هنا هو الاختلاف في استعمال اللّغة سواء من حيث الضبط في الكلمات أَم من حيث تقديم حروف الكلمة بعضها على بعض، أَم استبدال كلمة بكلمة أخرى عربية، أَم غير عربية الأمر الذي يظهر نسقاً عاماً تتصف به مجموعة من الناس أثناء الكلام في مقام معيّن. وتميز هذه الظاهرة اللغوية ليس جديداً؛ فقد أشار ابن فارس رحمه الله إلى أن في لغة العرب اختلافاً من وجوه هي:

أولاً : الاختلاف في الحركات مثل قولنا: «نَستعين» و«نِستعين».

ثانياً : الاختلاف في الحركة والسكون مثل قولهم: «معَكم» و«معْكم».

(3) فقه اللغة: علي عبد الواحد وافي. ص108. دار نهضة مصر للطبع والنشر. القاهرة.

ثالثاً : الاختلاف في إبدال الحروف مثل قولهم: «أولئك» و«وألالك».

رابعاً : الاختلاف في الهمز واللّين «التسهيل» نحو قولهم: «مستهزئون» و«مستهزون».

خامساً : الاختلاف في التقديم والتأخير مثل قولهم: «صاعقة» و«صاقعة».

سادساً : الاختلاف في الحذف والإثبات نحو قولهم: «استحييت» و«استحيت».

سابعاً : الاختلاف في الحرف الصحيح يبدل حرفاً معتلاً نحو «أنما زيد» و«أيما زيد».

ثامناً : الاختلاف في الإمالة[4] والتفخيم مثل «قضى» و«رمى» فبعضهم يفخم وبعضهم يميل.

تاسعاً : الاختلاف في الحرف الساكن يستقبله غيره، فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم فيقولون: «اشترِوا الضلالة» و«اشتروُا الضلالة» ويعني بهذا أنه عند التقاء الساكنين من العرب من يكسر الأول ومنهم من يضم الأول.

عاشراً : الاختلاف في التذكير والتأنيث، فمن العرب من يقول: «هذه البقر» ومنهم من يقول: «هذا البقر».

حادي عشر : الاختلاف في الإدغام نحو: «مهتدون» و«مُهّدونَ».

ثاني عشر : الاختلاف في الإعراب نحو: «ما زيدٌ قائماً» و«ما زيدٌ قائمٌ».

ثالث عشر : الاختلاف في صورة الجمع نحو: «أسرى» و«أسارى».

رابع عشر : الاختلاف في التحقيق والاختلاس نحو: «يأمُرُكم» و«يأمُرْكم».

خامس عشر : الاختلاف في الوقف على هاء التأنيث يقصد تاء التأنيث نحو: «هذه أمة» و«هذه أمت».

---

(4) الإمالة هي: الميل بالفتحة في النطق إلى الكسرة. والتفخيم ارتفاع اللسان مع نطق الحرف ثم تقعره ليعطي الحرف صورة ونطقاً أفخم من الحرف العادي.

ويؤكّد ابن فارس أن هذه الاختلافات في اللّغة العربية الفصيحة مسماة منسوبة إلى أصحابها إلاّ أنه يعتذر عن ذكر أصحابها من القبائل العربية لضيق المقام(5).

وبما في اللّغة من الاختلافات المذكورة، وبتوالي العصور المختلفة عليها واتصالها باللغات الأخرى، ظهرت فيها اختلافات بارزة أطلق عليها المستويات اللغوية، نظراً لتدرجها من أعلى إلى أسفل، فلغتنا اليوم تضم على الأقل أربعة مستويات هي:

أ ـ **مستوى لغة القرآن الكريم** وهو المستوى الثابت والمثالي في اللّغة الذي ينشده كل دارس وكل متعلّم، فلغة القرآن تعد المثل الأعلى في اللّغة العربية من حيث التركيب والأسلوب قال الله تعالى: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى * ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ * لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ ٱلثَّرَىٰ * وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى * ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾(6) إنه الأسلوب الأمثل في اللّغة العربية والمستوى المتميّز من الناحية التركيبية والجرسية والبلاغية، ولا أدل على ذلك من أنه السبب الذي أدخل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الإسلام، وتحققت دعوة النبي ﷺ بأن يعز الله الإسلام بأحد العمرين(7)، فقراءة هذه السورة أمام عمر بن الخطاب رضي الله عنه جعلت قلبه يتغيّر من الجاهلية إلى الإسلام فلنتصور ما يتمتع به هذا المستوى من بلاغة وبيان تفوق مستوى الكلام البشري.

ويتقن استعمال هذا المستوى القرّاء الذين أخذوه مشافهة عن مشايخهم. فبدون المشافهة يتعذّر إتقان هذا المستوى. وقد حافظ القرآن الكريم على اللّغة العربية، فالدراسات اللغوية التي انبثقت عن القرآن الكريم حفظت

(5) الصاحبي. أحمد بن فارس. ص31 ـ 32.

(6) سورة طه، الآية: 1 ـ 7.

(7) انظر سبب إسلام عمر رضي الله عنه في تفسير القرطبي المجلد السادس سورة طه.

اللّغة من اللحن والتحريف؛ إذ إن هذه الدراسات اكتشفت القواعد والأُسس التي تحكم الكلام العربي مثل القواعد النحوية والملاحظات البلاغية، بالإضافة إلى جمع المفردات اللغوية في معجمات سهلت اللّغة ومهّدت طرق استعمالها.

ب ـ **مستوى لغة القراءة والكتابة**: هو المستوى الذي نكتب به الكتب والصحف والمجلات والروايات والمسرحيات، وهذا المستوى ينقص عن مستوى القرآن الكريم من أوجه كثيرة منها الضبط؛ فكل مفردة في القرآن الكريم مضبوطة بالشكل، أما في هذا المستوى فالمفردات تظهر فيه غير مضبوطة تماماً، ونرى فيه اللّغة البسيطة من الناحية الإفرادية مع محافظتها على مقومات الفصيحة، كما أن مستوى الاستعارة والمجاز في هذا المستوى لا يرقى إلى مستوى لغة القرآن الكريم. وقد يخلط هذا المستوى بمفردات أجنبية وبأساليب أقرب إلى اللّغة الأجنبية منها إلى العربية، ولكن هذا هو المستوى الرسمي المستعمل في القراءة والكتابة، ولذلك فقد سمي مستوى القراءة والكتابة، وهو مستوى أقل درجة من مستوى لغة القرآن الكريم، ويعد من الناحية الترتيبية المستوى الثاني بعد مستوى لغة القرآن الكريم.

ج ـ **مستوى لغة المثقفين**: إن المحادثة عندما تكون بين المثقفين في اللّغة العربية تتخذ نمطاً متميزاً عن لغة القراءة والكتابة، فلغة المثقفين كثيراً ما تمزج بالألفاظ العامية، فهي مستوى لغوي أقل من مستوى القراءة والكتابة؛ لأنها تفقد الإعراب وتخلو من الضبط بالشكل تماماً إلاّ أنّها لا تبعد كثيراً عن لغة القراءة والكتابة؛ لأن مستعمليها ينتمون إلى أنماط مختلفة من مستويات أقل من هذا المستوى. ويستعمل «مستوى لغة المثقفين في لغتنا العصرية» في المدارس والجامعات؛ فأستاذ الجامعة عند إلقاء محاضرته يستعمل مستوى من اللّغة أقل من مستوى لغة القراءة والكتابة وأرفع من مستوى اللّغة التي يخاطب بها أفراد أسرته في البيت، ويمكن الاعتقاد بأن هذا المستوى حديث النشأة قد أوجده التعليم والإعلام فالعدد المستعمل لهذا المستوى حديث النشأة قد أوجده التعليم والإعلام.

فالعدد المستعمل لهذا المستوى قبل ثلاثين سنة كان أقل من اليوم، أما الآن فقد ازداد هذا العدد بسبب انتشار التعليم، وبسبب استعمال اللّغة العربية الفصيحة في كل المجالات الثقافية والصناعية والعلمية والاتصال والتواصل الذي فرضه التقدم في هذا العصر.

وينتقل المتكلّم لاشعورياً بين هذا المستوى والمستوى الذي أدنى منه، وهناك ضوابط نفسية تحافظ على بقاء هذا المستوى، فالشخص الذي يقابل مجموعة من المثقفين ويتحدّث معهم يحاول قدر الإمكان أن لا يستعمل مفردات من لهجته الخاصة أَو مما يستعمله بينه وبين أهل بيته؛ لأن استعماله لهذه الكلمات العربية أمام المجموعة يظهره وكأنه لم يتعلم.

فمحافظة المتكلم على مركزه الاجتماعي والثقافي يحثّه على الرفع من مستوى حديثه، فترى المحدث يمزج كلامه بمفردات عربية فصيحة مفهومة لدى الجميع وليست خاصة بمنطقته. إن هذا الدافع النفسي؛ وهو إشعار الآخرين بأن المتكلم على قدر كبير من الثقافة والعلم يدعو البعض إِلى استخدام ألفاظ أجنبية في محادثته، وليس قصده منها الفهم والإفهام، وإنّ ما يقصده هو الإشارة إِلى أنّه على قدر كبير من الثقافة والاطلاع.

د ـ **مستوى لغة البيت والسوق**: إن هذا المستوى هو أدنى مستويات اللّغة العربية العصرية وهو المستوى المستخدم في البيت والسوق، فهو يمثّل اللّغة العامية التي يتخاطب بها أهل البيت، لأن فيهم الجيل الذي لم يتحصل على القدر الكافي من العلم، أَو من هو أمي لا يعرف القراءة والكتابة؛ فنوع هذا المستوى يتسم بسمة المنطقة التي يكون فيها، فقد يستعمل المتكلم في هذا المستوى مفردات وأساليب لا يسمح لنفسه باستعمالها في مستوى القراءة والكتابة.

وفي هذا المستوى يتضح الفرق بين اللّغة والكلام، فقد فرّق علماء اللّغة بينهما، وأشاروا إِلى أن اللّغة هي القدرة الكامنة في الشخص على الكلام، والكلام هو الممارسة الفعلية لهذه القدرة، وعند الممارسة لهذه القدرة تظهر الاختلافات التي نراها في مستويات لغتنا العربية. فعندما يتكلم مغربي بلغة

البيت والسوق قد لا يفهم من قبل العراقي، ولكن هذا المستوى الذي يتكلّم به المغربي لا تنكر نسبته للعربية، فهو لغة عربية غير أنّها محرّفة ومبدّلة وذلك ما أعطاها مميّزات المستوى.

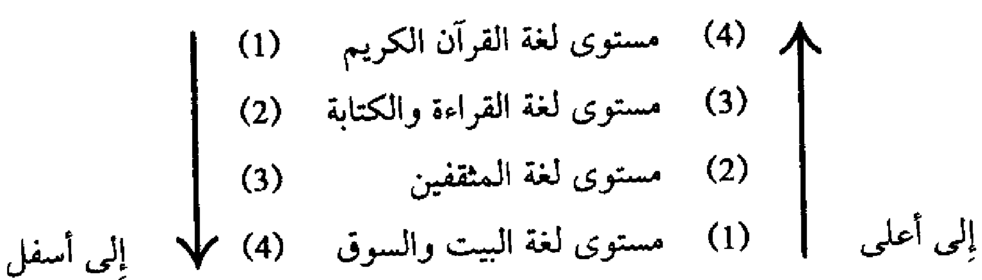
وكل مستوى له مقامه، فلا يمكن استعمال مستوى لغة البيت والسوق في مقام مستوى القراءة والكتابة، وعند استخدامه في ذلك يوصف مستعمله بالغباء والجهل وعدم الاكتراث، واستعمال مستوى لغة المثقفين في البيت قد يوسم صاحبه بالتعالي لاستخدامه لغة غير مفهومة، ونظراً لأن مستوى لغة البيت والسوق سهل الاستعمال وفي متناول الجميع نرى فيه مفردات خاصة بالنساء لا يستعملها الرجال، ومفردات خاصة بالرجال لا يستعملها النساء، وهذا المستوى أكثر قبولاً من المستويات الأخرى للألفاظ والتعبيرات الأجنبية، ويجد المتكلم حرية عند استعمال هذا المستوى لأنه تتوافر فيه التلقائية اللغوية الكاملة، وهي عدم شعور المتكلم بقواعد اللّغة المستعمل لها أثناء الحديث وهذا الشعور غير متوافر في المستويات الأخرى.

هذه هي أنواع مستويات لغتنا العربية، والمتتبع لها يجد اختلافات بارزة واضحة سواء من حيث المفردات أم من حيث الأساليب. ومن أطرف ما نقل ابن فارس عن هذا التمايز والاختلاف اللغوي أن رجلاً اسمه عبد اللّه بن دارم وفد على بعض ملوك حمير فوجده يصطاد على جبل عال فسلّم عليه وعرّفه بنفسه ثم قال الملك له: «ثِبْ»، وهي تعني اجلس بالحميرية وظن الرجل أنه أمره بالوثوب من الجبل فقال: لتجدني أيها الملك لك مطاوعاً ثم وثب من الجبل فهلك فقال الملك: ما شأنه؟ فَخَبَّروه بأن هذه اللفظة في العربية تعني الأمر بالوثوب فقال: من دخل ظفار فليتعلم العربية.

4 ـ الحركية في المستوى اللغوي:

إن تقعيد القواعد لكل مستوى يثبته ويجعله أقل حركة، وعدم تقعيد القواعد يجعل المستوى اللغوي في حركة دائمة وفي تبدّل مستمر، فمستوى لغة القرآن الكريم قد ثبتت بقواعد النّحو؛ ولذلك فهو ثابت لا يتغيّر. وما زال القرآن الكريم يؤدى بالطريقة التي نزل بها، أما المستويات الأخرى فهي في حركة

دائمة؛ ولكي يحدد اتجاه الحركة يمكن الإقرار بأن أعلى المستويات هو مستوى القرآن الكريم وأن المستويات الأخرى تنحدر بعده مبتدأة بمستوى القراءة والكتابة، ثم مستوى لغة المثقفين ثم مستوى لغة البيت والسوق؛ فاتجاه حركة المستويات اللغوية إما أن تكون من أعلى إلى أسفل، أو من أسفل إلى أعلى كما هو مبين في الشكل الآتي:



إن سبب تعدد هذه المستويات في اللّغة العربية هو حركتها من أعلى إلى أسفل، وسبب ذلك ما انتاب اللّغة العربية من انحطاط وانزواء عن الاستعمال، فقد مرّت فترات تاريخية على اللّغة العربية وهي منزوية في الكتاتيب وفي المساجد، مثل ما كانت في العصر التركي، وهذا الانزواء يعد أحد العوامل في تكريس البون الشاسع بين مستوى لغة القرآن الكريم ومستوى لغة البيت والسوق، وذلك لندرة التعليم في ذلك الوقت، فالمتعلّمون قلة لا يمثلون وسطاً معيناً، ولكن عندما انتشر التعليم وكثر المستعملون لمستوى القراءة والكتابة ظهر مستوى جديد لم يعهد من قبل، وهو مستوى لغة المثقفين، وهذا دليل على حركة المستوى اللغوي أي أن المستوى اللغوي في حركة دائمة، إما أن يتجه إلى أعلى وهي وجهة مستوى القرآن الكريم، أو أن يتجه إلى أسفل وهي وجهة مستوى لغة البيت والسوق، ولكل مؤثرات تجعله يتجه وجهة معينة، ولكن ما نرغبه والمطلوب هو اتجاه المستويات إلى أعلى؛ لأن هذا الاتجاه سيطور المستوى اللغوي ويجعله قريباً من لغة القرآن الكريم.

5 ـ عوامل ترقية المستوى اللغوي:

عندما نريد الارتقاء بالمستوى اللغوي والوصول به إلى مستوى القراءة والكتابة، أو مقاربته إلى مستوى لغة القرآن الكريم يجدر بنا أن ننظر إلى

المؤثرات التي تجعل المستوى يتحرك إلى أعلى، ومن هذه المؤثرات ما يلي:

أ ـ **التعليم**: للتعليم دور خطير ومهم في تحريك المستوى اللغوي، فعندما يتعلم الشخص تتحسّن لغته وينتقل من مستوى لغة البيت والسوق إلى مستوى لغة المثقفين، ولكن كل ذلك يعتمد على نوعية التعليم وأسلوبه ومدى جديته، وبالأخص على منهج وبرنامج تعلم اللّغة وكيفية استعمالها. فعندما ندرس اللغة الفصيحة ونستعملها أثناء التدريس ونقدم البرامج اللغوية الناجحة في تعليم اللّغة، عند ذلك يحدد اتجاه حركة المستوى ولا تكون وجهتها إلاّ إلى أعلى، حيث إن تعلم الفصيحة يجعل الشخص قادراً على استعمالها وينقله ذلك من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى منه.

ب ـ **الإعلام**: للإعلام أيضاً دور مهم في ترقية المستوى اللغوي أو انحطاطه، فالإذاعتان المسموعة والمرئية عندما تستخدمان اللّغة العربية الفصيحة، وتشجّعان على استخدامها في الندوات والمحاضرات التي تُقام فيهما، فإن ذلك يدعو الناس إلى تقليد ما يذكر في هاتين الإذاعتين، ويكون ذلك مؤثراً في حركة المستوى اللغوي وموجهاً لهذه الحركة إلى أعلى.

وفي هذا الصدد أشار أحد الباحثين المعاصرين إلى أهمية وسائل الإعلام في ترقية اللّغة بقوله: «لقد دلت كثير من البحوث الميدانية التي أجريت في عدد من الدول العربية على أن التلفاز أصبح المصدر الأول للإعلام وللثقافة العامة بالإضافة إلى كونه أداة للإمتاع والترفيه... وهذا بالطبع يعني اتساع رقعة انتشاره وسعة نفوذه، ومن ثم تأثيره في مجال تنمية اللّغة على أساس أنها الوسيلة الأولى التي يتم بها توصيل المواد الإعلامية، وربما المواد الترفيهية أيضاً من خلال هذه الأداة»[8].

ج ـ الحث على استعمال اللّغة العربية الفصيحة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، إذ إن ذلك من شأنه جعل المجتمع بكامله يستعمل نمطاً معيناً من اللّغة قريباً من العربية الفصيحة، ومن شأنه أيضاً إيقاف السيل

---

(8) الحصيلة اللغوية؛ أهميتها مصادرها، وسائل تنميتها، أحمد محمود معتوق، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1996، ص92.

الجارف للمصطلحات الوافدة على العربية، باستبدال مصطلحات عربية بها فوراً، فهذه المصطلحات لو زادت عن الحد المعقول لغيّرت وجهة تحرك المستوى اللغوي وجعلته يتجه إلى أسفل.

د ـ الاعتناء الفائق بتحفيظ النموذج الأمثل من اللغة للنشء: فالتلقي والمشافهة من أهم وسائل نقل اللّغة العربية الفصيحة عبر الأجيال، وعندما يحفظ النشء القرآن الكريم فإن استعمالهم للفصحى يصبح سهلاً، ويتحولون من مستوى لغة البيت والسوق إلى مستوى لغة الكتابة والقراءة. إن اكتساب المستوى الأعلى في اللّغة يجعل الشخص واثقاً من نفسه عند القراءة، وقد يصل إلى مرحلة التلقائية في استعمال اللّغة، وهذا ما نحاول الوصول إليه في تعليم اللّغة ورفع القدرة فيها.

هـ ـ **تقوية الدافع النفسي في الشخص على حب اللّغة العربية الفصيحة**: إن للغة العربية الفصيحة مكانة عظيمة عند العرب؛ فقد يكون العربي يستعمل مستوى بعيداً عن اللّغة العربية الفصيحة، ولكنه إذا سئل أي اللهجات العربية أقرب إلى الفصيحة، فغالباً ما يجيب بأن لهجته أقرب إلى الفصيحة من غيرها من اللهجات، فتقوية هذا الدافع شيء مهم جداً إذ إنه يبقي في الأذهان ضرورة ترقية المستوى اللغوي الشخصي وتوجيهه ناحية مستوى لغة القرآن الكريم، وللحوافز المادية دور كبير أيضاً في تقوية هذا الدافع، فعندما يشجع المثقفون في اللّغة وتعطى الأهمية للأبحاث المقدمة فيها، فإن ذلك يزيد من حركة المستوى اللغوي إلى أعلى نحو وجهة مستوى لغة القرآن الكريم.

ز ـ الاهتمام بالترجمة والتعريب والحث على تمكّن المترجم من اللّغة العربية الفصيحة، وتقديم الحوافز المجزية لأحسن ترجمة ولأنجح مترجم؛ حتى يكون النقل من اللغات الأخرى في صالح الفصيحة وليس ضدها كما هو الآن: إن الترجمة غير السليمة تدخل أساليب وتراكيب أجنبية في العربية، وذلك من شأنه أن يوجه المستوى اللغوي إلى الحركة إلى أسفل، فإتقان اللّغة العربية أو استشارة المتخصصين فيها قبل البداية في الترجمة شيء هام

جداً، ويعد من الأوليات التي يجب على المترجم أن يأخذها في الحسبان، وقد نبّه على ذلك علماء التراث، فها هو الجاحظ يقول: «يجب على المترجم أن يكون متمكّناً في اللّغة التي ينقل منها واللّغة التي ينقل إليها»[9]، فالترجمة السليمة تشجع القارىء على قراءة النص المترجم بعناية، وتجعله واثقاً من أن اللّغة العربية لها القدرة المتميّزة في نقل الأفكار من اللغات الأخرى.

ح ـ حث الأدباء والمسرحيين على كتابة أعمالهم ومسرحياتهم باللّغة العربية الفصيحة، لكي يتعود الناس على استعمال الفصيحة والمخاطبة بها، لأن هؤلاء الأدباء يخاطبون السواد الأعظم من الشعب، فإذا كتبت أعمالهم باللغة العربية الفصيحة فإنه سيتأثّر بها قطاع كبير من الشعب، وسينضم هذا القطاع إلى مستوى لغوي أرقى من المستوى الذي كان فيه.

ط ـ التقليل من استعمال العامية في مجال التعليم والإعلام والمجالات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، والعمل على انحسار العامية في البيت والسوق، وذلك ممكن؛ لأن الهوة بين الفصيحة والعامية ليست كبيرة، فالعامية مربوطة بالفصيحة ولا تستطيع الفكاك عنها لعوامل، من أهمّها أن هذه العامية تتغذى بلغة القرآن الكريم، فمن يستعمل مستوى لغة البيت والسوق لا بدّ له من أن يحفظ شيئاً من القرآن الكريم ليؤدي به الصلاة، وغير ذلك من الأدعية التي يجب أن تكون باللغة العربية الفصيحة.

ي ـ الاهتمام بمعالجة المستوى الأدنى من اللّغة؛ ففي السوق وهو موطن هذا المستوى يمكن إدخال اللّغة العربية الفصيحة، وذلك بكتابة الأسعار بها، والإشارة إلى كل شيء يهم التاجر والمستهلك باللغة العربية الفصيحة.

ك ـ الدقة والتحري في تعليم اللّغة العربية الفصيحة رسماً وقراءة من شأنه أن يجعل الشخص قادراً على استعمال الفصيحة وذا كفاءة لغوية جيدة تؤهله إلى التحرك من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى.

---

(9) البيان والتبيين، الجاحظ، حـ(1).

ل ـ الاهتمام بالعمل المعجمي في اللّغة العربية، وذلك بتبسيط الطرق المعجمية، والإكثار من نشر المعاجم العربية وتسهيل تداولها بين الناس، بحيث يصبح بإمكان الشخص استخدامها متى شاء، أما في الوقت الراهن فإن القليل من المهتمّين باللغة يستطيعون استخدام المعاجم العربية، وذلك لصعوبة البحث عن الكلمة فيها ولعدم تداولها، فمعرفة كيفية استخدام المعجم من شأنه أن يجعل الشخص قادراً على أن يتحرك من المستوى الذي كان فيه إلى مستوى لغوي أرفع.

6 ـ اتجاه المستويات اللغوية في المستقبل

إن حركة المستوى اللغوي لا بدّ أن يكون لها اتجاه واتجاهها هنا هو إما إلى أعلى، وذلك من شأنه أن يحافظ على اللّغة العربية سليمة، وإما إلى أسفل وغالباً ما يكون ذلك على حساب صفاء اللّغة وفصاحتها، وما هو متبادر الآن ويدور في خلد الجميع هو أن اللحن قد تفشى في العربية حتى ظهرت عدة مستويات في الوطن العربي، وأنه لا يمكن أن تعود العربية كما كانت ممثلة في مستوى لغة القرآن الكريم ولغة القراءة والكتابة، ولكن عند الدراسة والتمحيص والتدقيق يظهر العكس، إذ هناك دلائل تشير إلى أن الاتجاه في حركة المستوى اللغوي إلى أعلى، وأن اللّغة العربية المستعملة الآن ستتقارب مستوياتها في المستقبل، وستكون أقرب إلى المستوى الأعلى، وهو مستوى لغة القرآن الكريم، منه إلى مستوى لغة البيت والسوق؛ للأسباب الآتية:

أ ـ إن اللّغة العربية الفصيحة قضت مدة أربعة عشر قرناً محافظة على كيانها مع التعايش بمستوياتها المختلفة، ولو أن هذه الحال وجدت في لغة أخرى لتفرقت إلى لغات، والدليل على ذلك اللّغة اللاتينية، فهي سرعان ما تفرقت إلى لغات عديدة وهي أغلب اللغات الموجودة الآن في أوروبا.

وسبب بقاء اللّغة العربية متماسكة هو القرآن الكريم، فاللهجات في اللّغة العربية مهما بعدت عن الفصيحة فإنها لا تنفصل عنها انفصالاً كاملاً مثل انفصال اللغات الأوروبية عن اللاتينية بل ستبقى مرتبطة بها، لأنّها تتغذى بالقرآن الكريم، وجميع مستويات اللّغة العربية يسير فيها تأثير لغة القرآن

الكريم كتأثير العصب في الجسم، فحتى في مستوى لغة البيت والسوق نجد أن الشخص المستعمل لها لا بد له من حفظ سور من القرآن الكريم، ولا بد له من حفظ الأدعية المطلوبة أثناء إقامة الشعائر، إضافة إلى ما يتلقفه من مفردات العربية وأساليبها من وسائل الإعلام المختلفة. إن هذا الربط الوثيق للهجات بالفصيحة بوساطة القرآن الكريم يظهر لنا جلياً عندما ننظر إلى لغات أخرى كانت تحسب على أنها لهجة عربية أو سامية تَمتُّ إلى العربية بأوثق الصلات، ثم انفصلت عن العربية لأسباب تاريخية معروفة، ومن هذه اللغات اللغة المالطية فهي مصنفة عالمياً على أنّها لهجة عربية، وكان العرب المسلمون يتكلمونها عندما أقام المسلمون في مالطا، وعندما أخرج المسلمون من مالطا واستحوذت اللغات الأوروبية على هذه اللهجة فلم تعد هذه اللهجة تتغذى بالقرآن الكريم حيث إنه لم يعد هناك مسلمون في مالطا، فابتعدت عن العربية شيئاً فشيئاً إلى أن أصبحت لغة مستقلة؛ وعلى الرغم من ذلك فإن في هذه اللهجة شواهد من المفردات وأسماء للجهات والذوات ما زالت عربية في الصوت واللفظ والمعنى.

ب ـ إن ما تتمتع به العربية الفصيحة من سمعة بين أبنائها يعطيها قوة البقاء والاستمرار، فالعامل النفسي مهم جداً في ارتقاء اللغة أو انحطاطها، فسمة اللّغة المنحدرة أن يتعلق أبناؤها بمفردات وأساليب للغات أجنبية، وقد كان هذا الشعور موجوداً حتى في اللّغة العربية، ولكن الآن وفي هذا العصر قد تحسن الأمر إذ إن كثيراً من الناس يرغبون في تعلم اللّغة العربية وترقية الأسلوب ليصبحوا قادرين على التخاطب باللّغة العربية الفصيحة.

ج ـ إن خاصية الاشتقاق في اللّغة العربية؛ وهي توليد كلمات كثيرة من كلمة واحدة، أو ما يعبر عنه اللغويون بأنّه: أخذ كلمة من كلمة أخرى سواء كانت موافقة لها في المعنى ـ وهو الاشتقاق الأصغر ـ أم غير موافقة لها في المعنى ـ وهو الاشتقاق الأكبر ـ هذه الخاصية التي تمتاز بها اللّغة العربية؛ لوضوحها فيها أكثر، تجعل اللّغة قادرة على استيعاب المصطلحات العلمية، وقادرة على التعبير عن المعنى، لأن سمة اللغات الاشتقاقية مثل

اللغة العربية هي كثرة المفردات، وكثرة المفردات تجعل اللّغة لها القدرة بسهولة على تعويض المفردات المهملة بمفردات جديدة تكون بحوزتها.

7 ـ نظرة مستقبلية للغة العربية الفصيحة في القرن القادم وما بعده

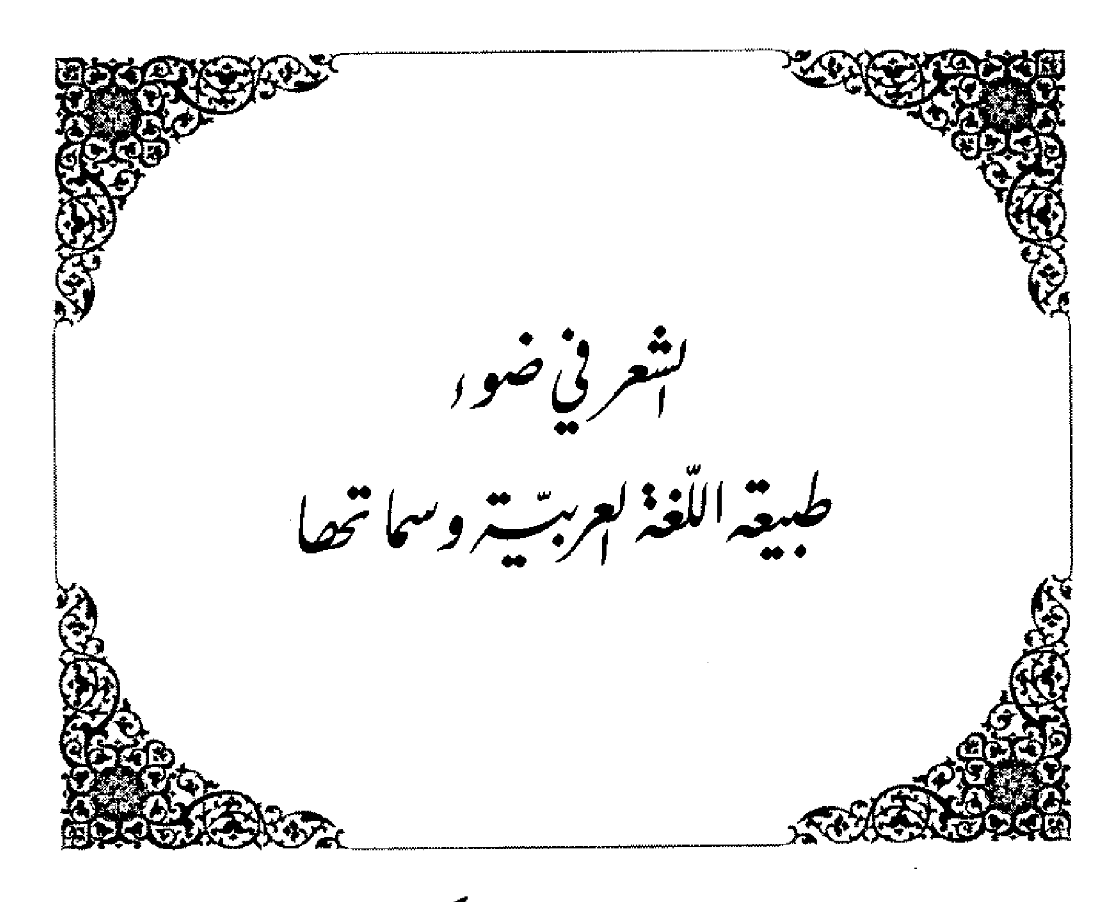
بعد هذا البحث والنظرة الفا حصة في مستويات اللغة المختلفة يمكن التنبؤ بمستقبل اللّغة العربية الفصيحة في القرن القادم وما بعده، وإليك الآن المؤشّرات التي تشير إلى أن مستويات اللّغة العربية سيكون اتجاهها إلى أعلى في ذلك الوقت ومن هذه المؤشرات ما يلي:

أولاً : القرآن الكريم يربط الصلة الوثيقة بين اللهجات العربية واللّغة العربية الفصيحة وهو مصدر تتغذّى منه اللهجات العربية لتقرب من الفصيحة شيئاً فشيئاً، وتحافظ على بقاء الصلة بينها وبين القرآن الكريم.

ثانياً : ما تتمتع به اللّغة العربية من سمعة بين أبنائها يجعلها قادرة على البقاء على الرغم من تعدد اللهجات في الوطن العربي فالعربي عندما يسأل أي اللهجات أقرب إلى الفصيحة فإنه حتماً سيجيب بأن لهجته المحلية هي أقرب لهجة إلى اللغة الفصيحة.

ثالثاً : كثرة عدد المستعملين للغة المثقفين؛ فهذا المستوى لم يكن موجوداً في القرن التاسع عشر أو أن مستعمليه كانوا قليلين أما الآن فقد كثرت الجامعات ودور العلم وأصبح هذا المستوى موجوداً على نطاق واسع.

رابعاً : التقدّم التقني والعلمي سيؤثّر في طريقة التعليم وأسلوب الإعلام، واللّغة هي الوسيلة الوحيدة لكليهما، فلا شك أنها ستتأثر، واستخدام التعليم والإعلام للعربية الفصيحة يجعلها تسيطر على كل المستويات وتقربها من مستوى لغة القرآن الكريم.



الشعر في ضوء طبيعة اللغة العربية وسماتها

الدكتور: عبد الجبار يوسف المطلبي
جامعة الفاتح ـ كلية التربية

الشعر فنّ أداته اللّغة، وكونه فناً يتضمن نوعاً من «التقنية»، نوعاً من «التقليد» المقبول في لغة ذلك الشعر. يقول أحد المؤلّفين الغربيين، وهو يعلّق على رأي «بنديتو كروشيه» الذي يرتكز على تطابق ما يدعو «بالحدس» و«التعبير»، وإن كان التعبير لديه لا يتضمن الإبلاغ Communication، «إن الفنان هو المرء الذي يملك «الحدس ـ التعبير» مضافاً إليهما «التقنية» الضرورية للإبلاغ... وهذه «التقنية» يجب أن تأتي ضمن «تقليد» مقبول، شيئاً ما، يعتمد عليه الفن»(1)، فالتقنية ضمن التقليد المقبول معناها القيود التي تجعل الشعر في

(1) انظر .Preistley, J. B.; Literature and The Western Man, London, 1965, P.309 وانظر أيضاً مكي، طاهر أحمد؛ الأدب المقارن، دار المعارف، القاهرة 1407 ـ 1987، ص 136 وما بعدها.

لغةٍ ما فناً، القيود التي لا بدّ أن تجري على قواعد تجيزها لغة التعبير، وإلاَّ تعطّل الإبلاغ عن أداء وظيفته. وثمة عُسْرٌ في صنع الشعر، كما يقول Cowper [2]، لا يعرفه غير الشعراء، وسبب العسر هو هذه المجاهدة التي يبذلها الشاعر ضمن إمكانات اللغة وتقاليد «الصناعة» وقواعدها. يقول پول فاليري: «إن الأدب [والشعر جوهره] ليس إلاَّ نوعاً من الامتداد التطبيقي لبعض الخصائص اللغوية، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر، فهو يستخدم، مثلاً، الخصائص الصوتية والإمكانات الإيقاعية للكلام مما يغفله القول العادي المألوف، ولكن الأدب يصنّفها وينظّمها ويبني عليها استعمالاته الفنية، كما ينمّي الآثار التي تترتب على توافق الكلمات وتعارضها، ويخلق منها أنظمة متبادلة تحثّ الروح على إنتاج نوع من التمثل الحي الذي يختلف عن اللّغة العادية»[3]. ويقول: إن الإبداع الأدبي «لا يعدو أن يكون استثماراً لإمكانيّاتها [اللّغة]، وتوفيقاً لكلماتها وأنظمتها التي خلقت من قبل»[4]. ويقول مؤلّف نظرية البنائية: «من المؤسف أن أحداً لم يستأنف، بعد، هذا التحليل، أو يبحث عن نظم اللّغة الشعرية في التبادل والإيحاء، والخداع المقصود وبقية الخصائص التي لم يتعرّض لها إلاَّ النحاة بشكل عفوي غامض مع أنّها تكشف بوضوح عن العبقرية الهندسية للشاعر وقدرته على خلق أدوات للفكر تزيد رهافةً ونفاذاً من يوم لآخر. فالشاعر يتحرك ـ دون أن يدرك ـ في نظام من العلاقات والتحولات الممكنة»[5] «فالشعر، عند ڤاليري، هو فن اللّغة»[6].

فلغة الشعر، إذن، تركيب، وتأليف، كما يقول شكلوفسكي زعيم المدرسة الشكلية في روسيا، وهي، لذلك، على النقيض من لغة النثر التي هي عادية ومقتصدة وسهلة[7]، ولهذا يعرف الشعر باستعماله اللّغة استعمالاً خاصاً،

---

(2) انظر English Handbook, P.178.

(3) فضل، صلاح؛ نظرية البنائية في النقد الأدبي، القاهرة 1978، ص345.

(4) م. س. ص 345. وانظر رأي سوسير في:
Structuralism in Literature, Yale University Press, 1974, PP. 14 - 15.

(5) م. س.، ص247.

(6) م. س.، ص247.

(7) وليك، رينيه؛ مفاهيم نقدية (ترجمة د. محمد عصفور)، الكويت 1987م، ص440.

مختلفاً عن اللّغة الاعتيادية. والخطأ الشائع، كما يقول البنيويون يتمثّل «في الخلط الدائب بينها وبين لغة التواصل والتفاهم العادية»[8]. فاللّغة الشعرية، كما يقول سوسيور تتميز بكونها عملاً فردياً يعتمد على الخلق والإبداع، ويرتكز على أساسين: أحدهما التقاليد الشعرية الراسخة والثاني هو لغة الحياة المعاصرة»[9]. «وتعتبر القِيَم الصوتية في لغة الشعر.. نقطة الانطلاق في وصف البنية الشعرية... وتتميز لغة الشعر، في هذا المفهوم البنيوي بوضوح مراتب قِيَمها، ويعتبر الإيقاع... المبدأ المنظم للعناصر الصوتية الأخرى وهي بنية النغم وتشكيلات الحروف في مقامات موسيقية»[10]. و«المبدأ الأساس في فن الشعر ـ والذي يميّزه عن أنظمة اللغة الأخرى ـ هو أنّ القصد فيه يرتكز ـ لا على الدلالة، وإنما على الرمز نفسه، على التعبير في ذاته...»[11].

فخصوصية اللّغة الشعرية في استعمالها تستلزم خصوصيات أُخَر متعددة تعدد اللغات في صناعة أنماطها الشعرية. فالأساليب المتميزة، بعضها من بعض (كما يقول أحد اللغويين الغربيين)[12] في لغة ترتبط بإمكانات التعبير في تلك اللّغة، ذلك بأن كل أسلوب من تلك الأساليب نوع من التخصيص، داخل حدود تلك اللّغة، تماماً كما أن تلك اللّغة نوع من التخصص من تخصصات اللغة الإنسانية، في عمومها. ولا بدّ أن هذا التخصص في لغةٍ ما قد جاء من سمات مجتمعها الذي يتعاطاها. فاختلاف المجتمعات الإنسانية هو أصل في اختلاف سمات اللغات وتخصصاتها، فهناك تلازم لا بدّ منه بين اللّغة ومجتمعها، ولغة كل مجتمع تُصوّرُ إدراكَ ذلك المجتمع العالمَ المحيط به، أَو هي مؤهلة لتقوم به في نحوٍ ما. فمن الصعب «أن نتصور كائناً مفكراً أَو مجتمعاً، من غير أن يتضمن وجود لغة، فاللّغة والتفكير متلازمان تلازماً وثيقاً إلى حد أن أية دراسة للغة لا بدّ أن تكون «إضافة» لفهمنا العقل البشري ـ وتلك نقطة صاغها صياغةً جيدة

(8) Schole, R.; Structuralism in Literature, P.22.

(9) نظرية البنائية، ص118.

(10) م. س.، ص119.

(11) م. س.، ص120.

(12) Hockett, C. F., A Course in Modern Linguistics, New York, 1958, p. 560.

تشومسكي Noam Chomsky، وهذا الفهم لا جدال في أنه يستحق الملاحقة بكونه غاية في نفسه، وربما لا يتلو إلاّ الغاية العظمى، وهي فهمنا نفوسنا بالعلاقة بالآخرين في المجتمع، وهنا، أيضاً، تكون اللّغة أمراً لازماً»[13].

وثمة رأي طوّره، في أشكالٍ مختلفة، لغويون، كثيراً ما يشار إليه باسم «فرضية» سابير ـ هورف Sapir-Whorf Hypothesis باسمي اللغويين «بنجامين لي هورف Penjamin Lee Whorf» و«إدوارد سابير Edward Sapir».

ففي العقد الرابع في القرن العشرين بدأ بنجامين لي هورف، وهو كيمياوي ومهندس في تخصصه، ولكنه من ذوي «الهواية» في ميدان علم اللّغة، بدأ يدرس مع سابير. وكانت بحوث هورف التي تستند إلى عمله مع الهنود الحمر من قبيلتي «الهوبي Hopi» و«الشاوني Shawnee»، قد أحدثت مضمونات ثورية في علاقة اللّغة بالفكر والإدراك الحسّي Perception ومجملها: أن اللّغة أكثر من كونها وسيلة للتعبير عن الفكر، هي، في حقيقة الأمر عنصر رئيس في صوغ الفكر Formation of thought. وفوق ذلك، إذا جاز لنا، كما يقول E. T. Hall، أن نستعمل عبارة من أيامنا هذه، إن فهم المرء الخاص به، كما ترى هذه الفرضية، فيما يتصل بالعالم «مبرمج» باللّغة التي يتكلمها، مثلما يُبرمَج الحاسوب Computer تماماً. فذهن المرء كالحاسوب لا يسجل ولا يبني الواقع الخارجي إلاّ بناءً على البرنامج. ولما كانت لغتان «تبرمجان»، في الغالب، صنفاً واحداً معيناً من الأحداث برمجة مختلفة، فليس من معتقد أو نظام فلسفي يلزم أن ينظر إليه منفصلاً عن اللّغة.

ولم تصبح مضمونات تفكير سابير ـ هورف واضحة إلاّ في السنين الأخيرة، ولنفر قليل من الناس، وهي مخيفة شيئاً ما حين يتاح لها أن تكون موضع تفكير دقيق. إنها تضرب في صميم عقيدة «حرية الإرادة» لأنّها تشير إلى أن الناس كلهم أسرى اللغة التي يتكلمونها، ما داموا يتخذون لغتهم أمراً مسلماً به[14]. فلغةُ المتكلم (الأمُّ)، كما تقول «فرضية» سابيرـ هورف، تعيّن سلسلة

(13) Cryatal, David, Linguistics (Penguin Book) 19722, P. 36.

(14) Hall, Edward I.; The Hidden Dimension (U.S.), 1969, P.1-2. =

أصناف Catigories تقوم مقام شبكة يُدرك (يتصور) من خلالها العالم فتعيّن الطريق التي تصنف به ظواهر مختلفة في مفهومات. فيمكن أن تؤثّر اللّغة في المجتمع بأن تؤثر في رؤية متكلمها العالَم، بل تسيطر على تلك الرؤية. وأكثر اللغات التي هي من أصل أوروبي متشابهة جداً في هذا الشأن[15]. ومن هنا يمكن القول إن إدراك الأوروبيين العالَم متشابه كثيراً. وهو مختلف عن إدراك الهندي (الأحمر) إياه. إن الغاية المطلوبة من أمثلة التعبير الهندي (الأحمر) واختلافه عن التعبير الأوروبي هو أن اختلاف اللغات تقود، في حالات، إلى اختلاف إدراك (تصور) العالم... فالهندي (الأحمر)... يدرك، عادة، ما يحيط به بطريقة مختلفة عن متكلم الإنكليزية[16]. وإن «المبادىء التي جاء بها هورف وزملاؤه من علماء اللغة بالعلاقة باللغة تنطبق على سائر السلوك الإنساني ـ وفي الحق على الثقافة كلها»[17].

وهكذا يختلف تصور الناس العالَم باختلاف لغاتهم. ومن الطبيعي أن متكلّم اللّغة العربية ليس استثناءً في هذا الميدان، فإذا علمنا أن اللّغة تفرض إمكاناتها على السلوك الإنساني، والثقافة، ومنها الأنماط الشعرية، وضح لدينا الاختلاف في التصوّر وفي الأنماط الشعرية (ومادتها الأولى التصور) بين آداب الأمم، وتلك أمور تجري مع طبيعة الأشياء، وأية محاولة لتماثل الأنماط الشعرية بين اللغات هي محاولة معتسفة، وقسرية تتمرد عليها اللغات متى

= وألفت نظر القارىء إلى أن يقارن ما جاء في أعلاه بما جاء به في القرطاجني في كتابه منهاج البلغاء: إن المعاني هي الصورة الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكل شيء له وجود خارج الذهن، فإنه إذا أُدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم فصار للمعنى وجود آخر من جهة دلالة الألفاظ.

القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء (تحقيق محمد بن الحبيب الخوجة)، مطبعة دار الكتب الشرقية، تونس، 1966، ص18 ـ 19.

(15) Trudgill, Peter, sociolinguistics, An Introduction, (Penguin), Great Brtain, 1974, PP. 24 - 26.

(16) م. س. ص26.

(17) Sociol in guistics, p. 25; The Hidden Dimension, p.2.

ضعفت قبضة محاكاة أمة لأمة أخرى أعلى منها في مضمار الحضارة. وهكذا تختلف الأنماط الشعرية في اللغات المختلفة تبعاً لخصوصياتها المختلفة. خذ، على سبيل المثال، الشعر الياباني الذي تقول الموسوعة البريطانية فيه إنه «لا يعرف له ندٌّ في أي مكانٍ آخر في العالم»[18]. أما الشعر الصيني فترابط الصور فيه يختلف عن شعر اللغات الأوروبية[19]. وتختلف اللغة اليابانية عن الصينية بكون ألفاظ الأولى متعددة المقاطع[20]. وفي الشعر الصيني يستعمل البيت وحدة إيقاعية»[21]، وهو مبني على طراز معقد في النبرات الموسيقية[22].

أما اللغة اليابانية فأصواتها «بسيطة» جداً، فكل مقطع يتألّف، على وجه العموم، من ساكن واحد يتلوه حرف لين. فعدد الأصوات الممكنة المحدودة العدد يعني، بالضرورة، أن ثمة كثيراً من الألفاظ، فيها، مشتركة المعنى، وألفاظ لا تحصى تتضمن، في نفسها، ألفاظاً أخرى ذوات معان مختلفة فيما بينها، تماماً، فمثلاً الكلمة شيرانامي Shiraname تعني «الأمواج البيض» أو «أثر الماء الذي يخلفه الزورق وراءه»، وقد تعني لدى الياباني اللفظ «شيرانو Shiranu» ومعناها «مجهول أَو غير معلوم» أو «ناميدا Namida» ومعناها «دموع»، فلدينا [في شيرانامي] مزيج لثلاثة معانٍ في لفظة واحدة وهي «مجهول أَو غير معلوم» و«أمواج بيض» و«دموع». ويستطيع المرء أن يرى، في يسر، الطريقة التي يمكن فيها أن تنمو قصيدة من تركيب من مثل هذه الصورة: زورق يبحر لغاية مجهولة على الأمواج البيض، أَو سيدة ترقب أثر مجرى زورق حبيبها، وهي تسحُّ الدموع. فمن هذه الكثرة في ارتباطات اللفظ ينشأ ما يسمّى «باللفظة المحورية الأساس Pivot-word» التي تنشأ منها المعاني المختلفة، وهي إحدى أكثر السمات التي تميز الشعر الياباني. فوظيفة «اللفظة المحورية

(18) بورا، س. م؛ التجربة الخلاقة (ترجمة سلافة حجازي) بغداد، 1977، ص61.

(19) م. س؛ ص61.

(20) Keene, Donald; Japanese Literature, N.Y., 1955, P.3.

(21) الشعر والتجربة، ص64.

(22) Japanese Literature, P.3.

الأساس» ربط صورتين مختلفتين أو أكثر بتغيير معناها الخاص بها. وقد يمكن تمثيل ذلك بالبيتين الآتيين: :

ما جدوى الثروة حين تكونين أيتها الماسات

ويا أيها الياقوت والذهب بعض النفايات

ففي مثل هذا المثل (مع تجوّز كبير) تتغيّر «الماسات» فتستدعي لفظة «مأساة» أو الجزء الأول «ما» والأخير «ت» من «الماسات» فتنشأ لدينا لفظة «مات»، لتكون الفكرة، مثلاً: «ما جدوى الثروة حين تكون المأساة» [أي حين يأتي الموت] أو «ما جدوى الثروة حين يكون [أي يحدث] الموت» فيتغير لفظ الأحجار الكريمة «الماسات» إلى معنى الموت أو الفجيعة، كما لو أطلق الصوت «ماساة» أو «مات» في ذهن الشاعر غير الواعي سلسلة صور مرتبطة بالثراء والفناء[23].

نخلص من هذا كله إلى أن «لكل شعر في آداب العالم نظاماً معقداً للأصوات»[24] لأن لكل لغة تعبيرها الخاص بها[25]، وهي الإطار الذي لا يستطيع التعبير الشعري أن يتجاوزه، فحجمها وطبيعة تركيبها، وغناها أو فقرها، أمور لا يمكن إنكار آثارها في تطور التعبير. وتختلف اللغات في طبيعتها وخصائصها ومفرداتها؛ ولكل لغة طريقتها في التعبير، وليس غريباً، كما مر، أن ترسم اللغة خطوط تطور تعبيرها ومجراها. يقول الكاتب الروائي والناقد المعروف جورج أورويل في مؤلفه الذائع الصيت «1984»، وقد وضع يده على حقيقة خطيرة في تطور الشعر الإنكليزي:

«ألمّا يخطر ببالك أن تاريخ الشعر الإنكليزي كله قد تأثر بالحقيقة القائلة:

---

(23) انظر م. س. ص 4 ـ 5.

(24) الشعر والتجربة، ص64.

(25) يقول ت. س اليوت في محاضرة له في موسيقى الشعر «أنا أعتقد كل لغة ـ ما دامت هي نفس اللغة ـ تفرض قوانينها وحدودها ولا تسمح إلاّ بالإجازات التي تناسب طبيعتها، وأنّها تملي ما يناسبها في إيقاعات الكلام وأنماط الصوت» مقدمة الديون جمال الدين، دمشق، 1966، ص62.

إن اللغة الإنكليزية تنقصها القافية؟»[26]، أي أن مجرى تاريخ الشعر الإنكليزي رسمته أسباب، منها ما يتصل باللغة الإنكليزية ومن ذلك، إن لم يكن أهمّها، نقص القافية. فما شأن اللغة العربية في هذا الشأن؟ أتنقصها القافية أيضاً؟ أم أنها بطبيعتها غنية بالقوافي إذا ما قورنت بغيرها من اللغات. يقول أحد الكتاب: «إننا نجد لدى دراستنا لتاريخ القافية في الشعر، عند العرب والأوروبيين أن القافية في الشعر العربي كانت، دائماً، ومنذ أقدم عصور الشعر العربي عنصراً أساسياً في القصيدة، في حين أن شعر قدماء الإغريق نادراً ما كانت تقع فيه قافية. ولكن استعمال القافية في الشعر اللاتيني الكلاسيكي كان أقلّ ندرة»[27]. وقد لاحظ الأقدمون أن من الفروق بين الشعر اليوناني والعربي أن الشعر اليوناني كان «شعراً مرسلاً. وقد لاحظ الفارابي (873 ـ 950م) مؤلف كتاب «الشعر» أن هوميروس قد استخدم الشعر المرسل فقال: «وبين ما فعل أوميروش شاعر اليونان أنه لا يحتفظ بتساوي النهايات.. على حين أن العرب يهتمون بالقافية أكثر من غيرهم من الأمم. يقول الفارابي: «إن للعرب من العناية بنهايات الأبيات التي في الشعر أكثر مما لكثير من الأمم التي عرفنا أشعارها»[28]. «بل إن ابن سينا (الدارس العظيم للفلسفة اليونانية وشارح كتاب الشعر لأرسطو) (980 ـ 1037م) مال إلى حرمان النظم العربي غير المقفى من أن يسمى شعراً»[29].

والملاحظ أن الشعر العربي الذي يبدو الآن أنه واقع تحت تأثير ضغط محاكاة أجنبية، يتخلى عن أهم سماته الأساسية وخصائصه، وهي القافية (وقد نناقش الأمر في موضع آخر، أيضاً)، ويستفاد من تاريخه أنه كان يفرض هذه السمة ـ سمة القافية ـ على شعر كل اللغات التي قُدّر لها أن تلتقي. ففي اتصال

---

(26) وفي قول إرويل في كتابه (1984) كما يأتي:

Has'nt occurred to you that the whole history of English poetry has been effected by the fact that the English Language lacks rhyme».

(27) مجلة كلية الآداب (د. حكمة الأوسي)، العدد 290، 1980، ص63 (عن دائرة المعارف البريطانية (النسخة الإنكليزية)، مجلد 23، الطبعة الدولية 1976، ص 480 (c)).

(28) س. جوريه، ص185.

(29) م. س. ص، 186.

العربية بأوروبا على حدود «الأندلس»، تأثر الشعر الأوروبي بها فأخذ عن شعرها «القافية»، وكانت نادرة، كما مر، في الشعر الإغريقي واللاتيني. ومما يجدر ذكره، في هذا الصدد، أن كتاباً صدر للباحث الإيطالي «باربيري Barbieri» في عام 1571 عنوانه «عن أصل الشعر المقفّى» خصص فيه فصلاً لمعالجة «انتشار الشعر العربي المقفى بين الأسبان والبروفنسيين»[30]. و«في النصف الثاني من القرن الثامن عشر... نشر الأب خوان أندريس Juan Andres كتاباً عن تاريخ الأدب أرجع فيه فضل كل ما حققته أوروبا في مجالات العلوم المختلفة وفي الآداب والفكر عامة إلى العلوم والآداب العربية. أما عن الشعر الأوروبي فقد قرر الباحثان [باربيري وخوان أندريس] أن الشعراء العرب كانوا هم الطبقة أو الصنف الوحيد من الشعراء المعروفين، آنئذٍ [و]هم الذين ابتكروا ونقلوا القافية إلى العالم اللاتيني الجديد...»[31] ونقل «سيموندي Simondi» و«فورييل Fouriel» في مسألة التأثير العربي أن شعراء «التروبادور» أخذوا عنهم[32] [أي عن العرب].

ومن الملاحظ أن الشعر البروفنسي (في مقاطعة بروفانس) وهو يتسم بتنوع القافية وتعقدها مما لم يألفه الشعر الفرنسي، ولا أي منطقة أخرى في أوروبا، كما يقول الأستاذ «ربيرا»... كان النموذج الذي احتذاه وحاكاه الشعر الغنائي الأوروبي في كثير من الأقطار الأوروبية.

«ويظهر من هذا الموجز أن القافية لم تكن مألوفة كثيراً في الشعر الإغريقي ولا في الشعر اللاتيني، في حين أنها في الشعر العربي عماده ومرتكزه، وهذه الحقيقة تجعل من محض التزام القافية، على تنوعها، في الموشحات صفة تقربها من سمات الشعر العربي [في مجراه الأصيل] وليس سبباً يبعدها عنه»[33].

هذه لمحة سريعة في تأثير الشعر العربي في الأوروبي وفرض بعض

---

(30) مجلة كلية الآداب، عدد 290، ص43 عن .(The Cambridge History of Islam, II, p. 71)
وانظر عمر فروخ (هذا الشعر الحديث) ص 72ـ 73. وانظر الأدب المقارن؛ ص41 ـ 42.

(31) المصدر السابق، ص43.

(32) المصدر السابق، ص23.

(33) هذا الشعر الحديث (فروخ)، ص64.

«تقنية» عليه لا سيما في اصطناعه القافية. ومهما يكن ذلك التأثير، وهو حقيقة ثابتة لا مراء فيها، فالذي ينزل منزلة الأمور المسلّم بها هو تأثير الشعر العربي الهائل في الشعر الفارسي والتركي. ويكفي أن نشير إلى أن الشاعر التركي يوسف خاص حاجب، صاحب منظومة «قوتاد غوبليك» أي «العلم المانح السعادة» قد استعمل أوزان العروض العربية في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي (القرن الخامس الهجري)[34].

ويكفي أن تستعرض من شعراء الفرس أمثال سعدي وفريد الدين العطار لتجد أثر الأوزان والقوافي العربية في أشعارهما[35].

ومهما يكن من شيء فإن تأثير اللغة العربية فيما يتصل بالأوزان والقوافي في اللغات التي جرى الاتصال بها لا يمكن إنكاره، وهو سمة عرفت بين اللغات. فاللغة العربية، كما يقول الأستاذ العقاد «لغة الوزن في كل كلمة وفي كل صيغة، فليست فيها كلمة واحدة تنعزل عن وزن اشتقاق أو وزن سماع»[36].

ولا نحتاج إلى تأمّل طويل أو بحث لمعرفة أن العربية فريدة بين اللغات بغناها في المترادفات والقوافي، والسبب في ذلك واضح قد ينزله المرء منزلة المسلّمات، فهي أقدم لغة حية، خاضت عصوراً طويلة متعاقبة، وخضعت في أصقاعٍ مختلفة لحاجاتٍ كثيرة، وعبرت في مراحل من البداوة والحضارة، ونطقت بها عبقريات مختلفة من أجناسٍ متعددة في أجيالٍ كثيرةٍ متلاحقة. وقد ضمن القرآن الكريم استمرارها، ووحّد بين لهجاتها، وربط بين عصورها من بدائيتها الموغلة في القِدم إلى أيامنا هذه. ولم يُتح للغةٍ أخرى، على البسيطة، أن تعيش في مراحلها القديمة بأكثر ما فيها من طرق التعبير وكثرة الممترادفات وغنى المعاني كالعربية. ونظرة سريعة في كتب فقه اللغة العربية ومعجماتها تقنع

---

(34) مجلة كلية الآداب/ جامعة بغداد، العدد 29، تشرين الثاني، 1981، ص98 (للدكتور فتحي عبد المعطي التكلاوي) وجاءت الملحمة على الشكل المثنوي المعروف وهو وزن (فعولن فعولن فعولن فعول).

(35) انظر في ذلك محفوظ، حسين علي؛ «المتنبي وسعدي»، والقيسي، أحمد ناجي، عطارنامه، لفريد الدين البيطار، (ونلاحظ مثلاً «منطق الطير» التي تجري على بحر الرمل، فاعلاتن (مرتين).

(36) الوكيل، العوضي، الشعر بين الجمود والتطور، القاهرة، 1964، ص29.

المرء بصحة ذلك، فيكفي أن نتذكر ما للأسد والسيف والخمر «وبقيات»[37] الأشياء من أسماء.

فاللغة العربية، إذن، تختلف عن الإنكليزية، على سبيل المثال، في ذلك وفي غير ذلك، من خصائص التركيب. وينتج عن ذلك أن تاريخ تطور شعرها لا بدّ أن يكون مختلفاً، أيضاً، عن تاريخ تطور الشعر الإنكليزي. ومن الخطأ في التقدير والحكم أن يماثل المرء بينهما، مع هذا الفارق الكبير.

إن الأقوام تختلف تبعاً لاختلاف البيئات، وتختلف اللغات لاختلاف الحاجات ودواعي التعبير عن تلك الحاجات. ولكل قوم شخصية متفردة أَو سمات تفردهم بين الأقوام، ولكل لغة، تبعاً لذلك، شخصيتها المتفردة، فهي وعاء خلفته الأمة في بيئتها المتفردة، ثم هي، بعد ذلك، وعاء، أيضاً، لمدلولات ترسم تصور الأمة لبيئتها. إذن، هي تصوُّر الأمة لعالمها الفريد الذي اضطربت فيه، وهي، أيضاً، الصورة التي ترى الأمة عالمها من خلالها، ومن الخطأ أن ينظر إلى اللغات على أنّها نسخ مكررة من نشاطٍ بشري متماثل، وعلينا أن نتذكر، فيما نتذكر، على سبيل المثال، «فرضية سابير ـ هورف» في هذا المقام، تلك «الفرضية» التي تقول إن تصور أفراد كل مجتمع يختلف باختلاف لغتهم وإن كل مجتمع «تبرمجه» لغته التي يتكلمها. فمن هنا نتبين عقم المعالجة التي تخلط بين المصطلحات النقدية وهو الخطأ الفادح الذي اتسمت به البحوث النقدية، أَو أغلبها في ميادين النقد الأدبي في الوطن العربي، حين تعالج الشعر، بعامة، وكأن أنماطه واحدة في جميع اللغات.

إن «تركيب الشعر يختلف في لغة عنه في لغة أخرى. ففي الإنكليزية الحديثة يعتمد الإيقاع على النبر Stress، أما في الفرنسية فما يهم هو عدد المقاطع. ويضع الإنكليز، بعامة، كثيراً جداً من النبر في الشعر الفرنسي حين يقرأونه بصوت عالٍ. والنظم في الإغريقية واللاتينية يتألّف فيهما كل طراز من مقاطع طويلة وقصيرة. . . ولا يمكننا في الإنكليزية أن نتكلم، حقاً، في مقاطع طويلة وقصيرة: فبعض حروف اللين أطول من الأخرى، إن تساوت الأشياء

(37) للجواليقي معجم خاص ببقيات الأشياء.

الأخرى، فـ«رجل man» أقصر من «قمر moon» ولكن النبر أكثر أهمية، وقد يتأثر الطول تأثراً ما بالنبر. . .»[38].

وتختلف اللغة العربية عن الإنكليزية بكونها حلقية Guttural، وأنها مغلقة متجانسة النشأة Homogeneous، أمّا الإنكليزية فمتغايرة الأصول Hetrogenous.

لقد نشأت اللغة العربية في الصحراء المنبسطة فانطلقت فيها الأصوات في مداها المتسع. يقول الجاحظ إن «المتزيدين في جهارة الصوت وانتحال سعة الأشداق وجبّ الغلاصم وهدل الشفاه في أهل الوبر [سكان الصحراء] أكثر»[39].

وكانت الصحراء (وهي من أصحر بمعنى برز وظهر في العراء)[40] واضحة ظاهرة، ومن ذلك جاءت «حلقية» لغتها، واتسمت بسمة «الجهرية»، فأدت تلك الجهرية المنطلقة إلى ما تتسم به من خطابية، فلم يكن الهمس من سماتها الغالبة، وإخضاع شعرها «للهمسية» حسب، كما أراد بعض النقاد[41]، معناه قسرها على ما لم تخلق له.

ولكون اللغة العربية تشتمل اليوم على قديمها الذي يقف أوله على حافة البدائية معناه أنها تضمّ في تركيبها جزأها «الآبد» ذا الإيقاع العنيف. إنها تتفرد، من بين اللغات المعاصرة، بكونها تضمّ العصر الأول القديم، عصر الشعر الذي كانت فيه اللغة قد خرجت توّاً من مرحلة الرقص الإيقاعي[42]، (يقول السير آرثر

---

(38) Boulton, M., Anatomy of Poetry, 1968, P. 21.

(39) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، (تحقيق عبد السّلام محمد هارون) ط2، القاهرة 1380هـ، 1960م، 1/ 13.

(40) لسان العرب (صحر).

(41) أمثال مندور وجبرا إبراهيم جبرا، انظر سامي مهدي، وعي التجديد في العراق، بغداد 1993، ص54.

(42) «وقد ذهب «سبنسر» في مقاله عن الرقي إلى أن الشعر والموسيقى والرقص كانت كلّها أصلاً واحداً، ثم انشق كل منها فناً على حدته، ومن قوله إن الروي في الكلام والروي في الصوت والروي في الحركة كانت، في مبدئها، أجزاءً في شيء واحد ثم. . . استقلت» العوضي الوكيل، القاهرة، 1964، الشعر بين الجمود والتطور، ص22. =

كويلر ـ كوتش في كتابه «في فن الكتابة On the Art of Writing»: «الشعر يسبق النثر في الأدب، والشعر بدأ مصاحبة الموسيقى. ومصاحبته الموسيقى تأتي «بالعاطفة»، و«العاطفة» تقدّم نظامها الخاص في الكلام»[43]. ولهذا نجد الإيقاع الموسيقي من سمات العربية. وقد يعلل الأستاذ إبراهيم أنيس سمة الموسيقى في العربية بقوله: «إن الأمية التي سادت في شبه جزيرة العرب، قبل الإسلام، كان لها دور كبير في صبغ ألفاظ اللغة العربية وأساليبها بصبغة موسيقية، وذلك لأن القوم قد اعتمدوا من حيث اللغة على الآذان في تلقيها والألسنة في أدائها، فمرنت الآذان والألسنة، وأصبحت الآذان مرهفةً حساسة تميز الجرس الجميل المطرب من النابي النشاز، كما أصبحت الألسنة ذلقة تنطلق بأصوات اللغة في وضوح وتطريب، وترتب على كل ذلك كلف القوم بنغمات كلامهم، وحرصهم على جرسه واستمتاعهم بجمال أصواته، وتحاشيهم لكل ما يتعثر فيه اللسان وينبو في الآذان»[44].

فالسمة الإيقاعية، في اللغة العربية، جعلت القافية وموسيقى الأوزان من خصائصها المميزة. ولا يزال العربي يجد في الشعر العربي القديم «الآبد» متعة لا يجدها القارىء الإنكليزي في قديمه، لأن الإنكليزية، وهي متغايرة النشأة، ومن اللغات المفتوحة غير المقفلة، أسرعت في تطورها، حتى لم يعد الإنكليزي اليوم يفهم (فضلاً عن التذوق والمتعة) شعر ما قبل العام 1066 إلاَّ إذا «بُسّط» وبمعنى أدق، إلاَّ إذا تُرجم إلى الإنكليزية الحديثة.

فوحدة اللغة العربية في عصورها المختلفة، وجهريتها، وغناها في

= ويقول «كرستوفر كودويل» في «الوهم والواقع»:
كل أدب قديم محفوظ لأي شعب متحضر لا بدّ أن يكون بأكمله تقريباً ذا شكل شعري، أي أنه إمّا أن يكون إيقاعياً أو ذا وزن»
الوهم والواقع، ص17.
ويقول: «إن الشكل الخاص بالشعر في عصر متمدن هو الشكل البدائي للأدب كله» المرجع السابق، ص18 ويقول أيضاً: «وقد صحبت الموسيقى الشعر والرقص في العصور البدائية» المرجع السابق ص18.

(43) Ruller Couch, ... Arthur, A., On the Art of Writing, Cambridge, 1916, P.55.

(44) موسيقى الشعر، ص310.

المفردات، وخصب القوافي، وموسيقاها الوحشية العنيفة سمات تطبع «مفهوم» العربي في الشعر (في أنه بناء واتساق وإيقاع) بطابعها وتحدد مسيرة المجرى العام في تطور الشعر العربي في إبداع المبدعين، وترسم هذا المجرى في مراحل التطور في تلك المسيرة. وحين يتنوع التعبير في مسيرة الشعر العربي لا يخرج عن سماته المكوّنة له، مما ذكرنا آنفاً، فالبناء والاتساق (أي النظم) والإيقاع، في وحدة متشابكة غير قابلة لفصل بعضها عن بعض، قد تنتج طرزاً لا حصر لها من غير أن يخرج طراز واحد على المجرى العام، فإن خرج عن هذه الوحدة المتشابكة خرج عن «المجرى» ولفظته ضفتاه، كما حدث لتجارب شعر كثير مرت به في عصور اللغة المختلفة، وفي هذا «المفهوم» ليس عمود الشعر، الذي يتحدث به كثير من النقاد، إلاَّ جزءاً من مسيرة «المجرى العام» يتمثل في القصيدة النموذج في شعر البداوة القديم (الشعر البدوي في الجاهلية والإسلام حتى عام 117هـ سنة وفاة ذي الرمة)، إلى جانب طرزٍ كثيرة صنعتها عبقريات الملهمين. وقد يصنع شعراء ملهمون أخرون طرزاً أخرى تنتمي إلى المجرى، فمجرى الشعر العربي الأصيل يمتلك في طرزه سمة التطور والتنوع، ما حافظت تلك الطرز على وحدة عناصرها الثلاثة: البناء والإيقاع والاتساق [أي النظم].

إن قصور الشاعر العربي المحدث (ومعه ناقده ومؤرخه) في فهم هذا المجرى من أهم نقاط ضعفه، وهذا القصور هو الذي يسم نتاجه في الوقت الحاضر، (وفي مستقبله في المدى القريب) بسمة الانفصال الذي يكاد يكون تاماً، عن مجراه الأصيل، هذا إذا استطعنا أن نفصل هذا النتاج المنحرف (الذي لا يعبر إِلاَّ عن عجز منتجه وكسله) عن كثيرٍ مما يختلط به من الهراء الذي يكاد يكون فريداً في أدبنا العربي، مما يدخل في باب ما يُسمي مثيله نقاد غربيون ـ في معرض النقد ـ بالهراء الأصيل.

والآن وقد استعرضنا في إيجاز شديد شيئاً من سمات أداة التعبير العربي، وهي العربية، وعلمنا أن لها تأثيراً حاسماً في تطور هذا التعبير، نصل إلى السؤال المهم: ما نموذج الشعر العربي في عصر ما بعد البدائية، أي في طور ظهوره ناضجاً، وسيلة التعبير في الشعر؟ ولكننا لا نزمع الإجابة عنه الآن، بل

نقف، قليلاً، لنلتفت إلى شيء يتصل بحدود اللغة والموسيقى وموقف الشعر بينهما. فاللغة، أيّة لغة، تعجز بطبيعتها عن التعبير عن الحالات الباطنية التي توغل في أعماق النفس، لأنها - أي اللغة - في تطورها وليدة حاجات بشرية مادية مما يحيط بها وتحتاج إليه[45]، وهي لذلك جهاز جماعي لا ينقل «العاطفة»، ويقتصر، في الأغلب، على نقل الجزء المشاع بين جماعة من جماعات الجنس البشري، ولمّا كانت اللغة جهاز تعبيرٍ جماعياً عن الحاجات المادية في بيئة الجماعة، فإنها لا تنقل من الوجدان البشري وإحساساته الدقيقة الموغلة في النفس إلاّ جزءاً من «العواطف» المشتركة بين أبناء الجماعة. وفي رأي هيوم T.I.Hume ليست اللغة وسيلة تعبير وإبلاغ أمينة، أو، في الأقل مشكوك في كونها أمينة في ذلك، لأنها تفرض «فكراً سابقاً» غير صحيح على الذهن والشعور وتشوّه طبيعة الواقعة والطبيعة. والحق أن اللغة، كما تقول لانغر S.K.Langer غير مهيأة لمهمة التعبير عن الإحساسات الدقيقة الباطنية تعبيراً كاملاً، فلا يمكنها وهي رمزية استدلالية، أن تعبّر عن الطبيعة الحقيقية للوجدان[46]. فبسبب عجز اللغة عن التعبير الدقيق عما تكنّه النفس من الإحساسات الدقيقة، وما يغور في أعماقها البعيدة من انطباعات الحياة وما تنتج العلائق البشرية من تلك الإحساسات والانطباعات ظهرت الحاجة إلى الفنون التي هي، في أساسها محاولة بشرية للقيام بما عجزت اللغة عن القيام به.

ومع أن الفنون تبدو بعيدة بعضها عن بعض لكن المرء قد يجد مبادىء مشتركة عامة فجميعها تحكمها مبادىء من التناسب Proportion والتوازن Balance والاتساق Symmtry[47]، (وهي ما تقابل في شعر «المجرى العربي

---

(45) Wrenn, C. L.; The English Language, London, 1956, PP. 1 - 4.

(46) ملخص عن مقال بعنوان «اللغة وحدودها» بقلم السيد راضي حكيم، الأقلام، العدد: 5، السنة التاسعة عشرة، مايس، 1984، ص33، معتمداً على:

(1) Mind by Langer, 1966, P. 82.

(2) Problems of Art, by S. K. Langer, 1957, P. 8; Philosophical Scetches, by S. K. Langer, 1962, p.89.

(47) Cooke, Deryck; The Language of Music, Great Britain, 1982, P.1.

الأصيل» مما ذكرنا من قبل من سمات «البناء والإيقاع والاتساق»)، وقد تجد بينها سمات مشتركة، فالموسيقى مثلاً يمكن أن ترتبط بالفن المعماري ارتباط مشابهة في تركيبها الشبيه بالرياضي وبالرسم في تمثيل الأشياء المادية، وبالأدب في استعمالها لغة للتعبير عن العواطف[48]. ولكننا، مع ذلك، إذا استثنينا ما تسمى بـ«الفنون التشكيلية» من رسم ونحت وعمارة، فإننا نجد أنفسنا بإزاء فن يشارك اللغة في أدائه الصوتي (أي كونه فناً وسيلته الصوت المسموع، متميزاً من الفنون التشكيلية التي تحتل مساحة مكانية وترى أَو تلمس) وكانت مصاحبة له في طورها البدائي، وذلك هو فن الموسيقى. فاللغة والموسيقى، لذلك، ذواتا تتابعٍ زماني لا مكاني (لا كما هي الحال في الفنون التشكيلية ـ المكانية). ولكن الموسيقى فن يستطيع التعبير عما لا يمكن للألفاظ، في استعمالها الاعتيادي، التعبير عنه من الحياة الباطنية أَو من الإحساسات الباطنية الدقيقة، وتطور الموسيقى محاولات مستمرة للتعبير عن تلك البواطن الموغلة في أعماق الوجدان البشري. ولكن الإنسان، وقد اكتشف عجز اللغة عن التعبير عن ذلك، حاول أَو حاول «اللاوعي» فيه، أَو ما امتلأ به من إحساسات أن يجعل من اللغة أداة لهذا النوع من التعبير (بما فيها من سمتها الصوتية التي تشارك فيها الموسيقى في وجه من الوجوه) بأن يقرّبها من الموسيقى، للتغلب على قصورها بمصاحبة الموسيقى، أَو بعبارة أخرى: محاولة الجمع بين وظيفتها [اللغة] وسيلة إبلاغ، وما يمكن أن تقوم به الموسيقى من رفد في الإبلاغ بالتعبير عن الإحساسات الدقيقة، عجزت اللغة، مستقلةً، عن أدائه. «فصرخات البدائي التي تتميز في نطق لفظي قد أصبحت، في الأَدب، ألفاظاً، أي أصواتاً تملك ارتباطات بالأشياء أَو الأفكار أَو الإحساسات ـ واضحة ومفهومة عقلياً، ولكنها ارتباطات تعسفية، في حين أن الموسيقى مرتبطة بالأنغام notes، أي أصوات لها ارتباطات واضحة (ولكنها ليست مفهومة عقلياً بل باطنية) بالعواطف البشرية الأساسية، ومع ذلك، للتأثيرات المختلفة لهذين النوعين المختلفين من الصوت ارتباط وثيق في أنهما كليهما يوقظان في السامع استجابة عاطفية؛ والفرق أن الكلمة

(48) م. س.، ص2.

توقظ استجابة عاطفية وإدراكاً لمعناها معاً، في حين أن النغمة لا توقظ إلاّ استجابة عاطفية، بلا معنى»[49].

فالشعر هو، إذن، «ما لا تستطيع اللغة التعبير عنه»، كما يقول «البير يس»[50]، وهي مستطيعة ذلك بمصاحبة الموسيقى. فالشعر يجمع بين اللغة التي هي وسيلة تفاهم بين بني الإنسان والموسيقى (الإيقاع) لخلق لغة أخرى من وسائل التعبير عن تلك الإحساسات الغارقة في «اللاوعي». فالشعر ليس لغة كلام تتجمع فيه ألفاظ لإفادة معنى، وليس موسيقى تقتصر على النغم لتعبر تعبيراً غامضاً عن الإحساسات وإنما هو شيء آخر ائتلفت فيه الوسيلتان، ومجمل القول إن اللغة، وإن كانت وسيلة إبلاغ وتفاهم، تقصر عن التعبير عن الإحساسات الدفينة العميقة في النفس البشرية، والموسيقى، وإن عبرت عن هذه الإحساسات، فإنها قاصرة وسيلة إبلاغ وتفاهم، فكلتا الوسيلتين تعاني من قصور لا ينتهي إلاّ بما لدى الأخرى. وإذن فالشعر هو الوسيلة التي تقف في منتصف الطريق لتجمع بين اللغة والموسيقى، بين الإبلاغ والتعبير، نسبياً، عن الإحساسات الدقيقة فالشعر تركيب ائتلفت فيه اللغة والموسيقى ليؤدي وظيفة تعبير جديدة، وظيفة خاصة لا تقوم بها اللغة، منفردة، ولا الموسيقى، مستقلةً، وإنما تقوم به الاثنتان مؤتلفتين في وحدة غير قابلة للتجزئة، إذا ما أريد لها أن تؤدي وظيفتها. هذا الشيء الآخر [أو التركيب أو الوسيلة الأخرى] فيه إبلاغ بشري واضح تقوم به اللغة[51]، وإيحاء يخرج عن إمكانها تقوم به الموسيقى، ولهذا السبب «عُدّ الوزن [وهو ما يمثل الموسيقى]، في مرحلة مبكرة من الأدب، لازماً للتعبير الأدبي، وليس زينةً، بل هو الاستعمال الوحيد للغة مناسبة لأي شيء مثير للخيال»[52]. وقد يخلق الشعر، بائتلاف اللغة والموسيقى في اتساق

---

(49) The Language of Music, P. 26.

(50) يس، البير، الاتجاهات الأدبية في القرن العشرين (ترجمة جورج طرابيشي)، بيروت، 1965، ص136.

(51) انظر رأي كروشيه في Literature and the Western Man, P. 309.

(52) Sonders, A. Imagination all Compact, P. 144.

منظوم، جواً يستطيع أن يعبّر فيه عن إحساسات النفس الدقيقة في انتظام يماثل ذلك الاتساق المنظوم، وهذا ما يفسّر الراحة والمتعة اللتين يجدهما المتلقي في مثل هذا الشعر. فللشعر وظيفة مزدوجة، يعبّر به الشاعر عن إحساساته تعبيراً منظماً، ويستجيب له المتلقي بما يماثل ذلك من إحساساته الشخصية التي تجد لها مجالاً في الاستجابة المنظمة المماثلة، وقد يجد قول القيرواني مناسبته، هنا. يقول: «وزعم صاحب الموسيقى أن ألذ الملاذّ كلها اللحن، ونحن نعلم أن الأوزان قواعد الألحان والأشعار معايير الأوتار لا محالة»[53].

وكلما كان الشعر غنياً في موسيقاه كان أقدر على التعبير عن تلك الإحساسات الدقيقة[54]، وخلق الأجواء التي تعيش فيها تلك الإحساسات، وكلما خلا الكلام من الموسيقى كان أقرب إلى نقل الأفكار، فلا تستعمل الألفاظ من أجلها هي، بل لتؤدي وظيفة محددة واقعية أو موضوعية بعيدة عن «انطباعات» صاحبها «العاطفية»، وهذه هي لغة العلم والتفكير. ومن هنا نفهم قول «فرلين»: «إن الموسيقى في الشعر هي فوق كل شيء آخر»[55]، وقول «هيجل»: «الوزن هو الشرط الوحيد الذي يتطلبه الشعر تطلباً مطلقاً»[56]. «ولا ريب في إجماع الرأي أن النثر والشعر يقومان بأغراض مختلفة، ولكن تمييز الوزن [في الشعر] قد رئي أنه لازم ولا بدّ منه»[57]. و«يُصِرُّ الفيلسوف «صموئيل ألكسندر Samual Alexander» على أن الشعر والنثر مختلفان في النوع. ويقول: «إن السبب هو أنّ الشاعر يعبّر عن نفسه، بعامة، في الوزن، لا لأنه اختار ذلك طائعاً، ولكنه ملزم بذلك، فالفرق بين النثر والشعر ليس شيئاً يتصل بالشكل ولكنه يتصل بالنوع فهما [الشعر والنثر] ليسا أسلوبين لقول شيء واحد، فما يقال مختلف»[58]. ويقول «هاوسمان»: «ليس الشعر هو الشيء الذي قيل ولكنه

---

(53) القيرواني، ابن رشيق، العمدة، القاهرة، 1/ 26.

(54) روستر ينور، الشعر والتجربة (ترجمة محمد مصطفى بدوي)، القاهرة، بلا، ص23.

(55) س. موريه، ص172 ـ 173.

(56) Imagination All compact, P. 143.

(57) م. س، ص143.

(58) م. س. ص143.

الطريقة التي قيل فيها»[59]. ويميز «اليوت» بعناية بين «الموسيقى» و«المعنى» عنصرين في الشعر وإن كان يصرّ على عدم إمكان فصلهما بعضهما عن بعض في التطبيق»[60] ويقول أحدهم وهو يعلل انصراف الجمهور عن الشعر الحر: «إن الفكرة تصبح أكثر إقناعاً ويصبح الإنسان أشد استعداداً لقبولها إذا ما عرضت بشكل منظوم أو بإيقاع موسيقي»[61].

فالنظم، مجرد النظم، أَو الإيقاع الموسيقي يبني لنفسه منطقاً فوق منطق المعنى الذي يتضمنه التعبير. إن الموسيقى في الإيقاع انسجام والانسجام منطق لأنه ليس فيه تناقض، أي ليس فيه نشاز.

وقد يجرنا هذا كله إِلى أن نفهم أن الإنسان كلما أوغل في الحضارة وتقدم في العلوم، اتخذت اللغة سبيل «الموضوعية» التي تصف الأشياء أَو علائقها أَو قوانين الطبيعة، وما يتصل بها، كما هي في واقعها، أَو قريباً من واقعها الذي هي عليه، مجردة عن كل انطباع بشري بقدر الإمكان. وهنا نفهم «أزمة» الشعر في عصر الحضارة السائدة اليوم. يقول «مالرميه» متطرفاً: «إن الشعر لا يصنع من الأفكار بل من الكلمات. . . . أي إن الشعر لا يصنع من الكلمات تعبيراً عن الأفكار بل مما سماه. . . في موضع آخر «الكلمات نفسها»، الكلمات كأحداث حسية، وباختصار، الكلمات كالأصوات التي تحملها»[62] أَو إن شئت قلت الموسيقى التي تجري خلالها. وتوجد القصيدة في العلائق بين الكلمات أصواتاً فحسبُ، ومعنى القصيدة يثيره بناء الكلمات كأصوات أكثر مما يثيره بناء الكلمات كمعانٍ. وتكييف المعنى الذي نشعر به في قصيدة ما، إنما هو حصيلة لبناء الأصوات[63]. فللشعر لغته الخاصة به، كما يقول «ڤاليري»، تماماً كما يكون للموسيقي والرسام أدواتهما[64]. بل لعلّ ظهور الشعر مستفيداً من اللغة

---

(59) م. س. ص143.

(60) م. س. ص146.

(61) م. س. ص146.

(62) انظر أهمية الموسيقى في الشعر في «فن الشعر»، لمحمّد مندور، ص31، 147.

(63) الشعر والتجربة، ص23.

(64) Literature and the Western Man, p. 392.

والموسيقى ضرورة أملاها «اللاوعي» البشري في نزوعه إلى التعبير عن وجدانه، بل لعلّ الموسيقى البدائية التي صاحبت الرقص في المراحل الأولى من طفولة المجتمع البشري قد شاركت في خلق اللغة فنمت تحت تأثير الرقص والموسيقى، ثم راحت تنفصل على العصور لتعبر عن الحاجات المادية، ثم تقدمت مع تقدم المسيرة البشرية وهي تصف الأشياء التي تلتقيها في مضطربها اليومي، وتعبّر عن تلك الحاجات الطارئة، التي ما فتئت تستجد في مطالب العيش. فالشعر، في هذه الحال، قرين الموسيقى والرقص، للتعبير، في الماضي البعيد، عن الوجدان البدائي؛ وظل لازمةً بشرية، واستقلت الموسيقى انعتاقاً إلى حريةٍ أكثر، في التعبير المنطلق من الإحساسات والأشواق البشرية التي لا تستطيع الألفاظ، حتى مع مصاحبة الموسيقى، أن تعبر عنها، كما تعبر الموسيقى، مستقلة، عن الأجواء التي تعيش فيها تلك الإحساسات والأشواق، التي تتمرد على الإدراك الواعي.

وبقي الشعر مَظهراً من مظاهر المزاوجة بين اللغة والموسيقى للإفادة «النسبية» من هاتين الوسيلتين. فكل انتقاص من موسيقى الشعر يجر إلى قصور في التعبير عن الحياة الباطنية بما فيها من نزعات متباينة تعتمل في نفس الشاعر، ولا عبرة في الأقوال المتهافتة التي تحاول أن توحي للمرء بأن «الشعر الحر» يمتلك موسيقى داخلية. فالموسيقى، كما يقول ناقد عربي حديث، «شرط أساس في الشعر»(65) وكما يرى آخر أنه لا يتصور «شعراً خارج إطار الإيقاع، وهذا الإيقاع جزء أصيل من تحسس للنبض وللنغمة التي هي دائماً حوار وصراع ما بين الساكن والمتحرك في بنية الكلمة العربية الصغرى والتفعيلة العربية والشطر العربي والبيت العربي في أي صورة من الصور، وهذا شيء رئيسي ويغلق الباب فيما يتصل باستقبالنا للشعر فيما يسمى نماذج خارج إطار العروض الشعري»(66)، وقد مر بك شيء مما يتصل بموسيقى الوزن في أقوال فرلين وهيجل وغيرهما.

---

(65) فرلين وهيجل وغيرهما، أسئلة الشعر، (إعداد جهاد فاضل)، الدار العربي للكتاب، ليبيا تونس، بلا تاريخ، ص162.

(66) م. س، ص225.

فالشعر العربي هو أقوى محاولات «اللاوعي» البشري لمزاوجة اللغة بالموسيقى، حتى إنك لتستطيع أن تحس بموسيقى الشعر العربي الأصيل، وهو راقد في ديوان شاعره، تحس بهذه الأوزان والقوافي العنيفة التي يخطىء النقاد الذين يرون فيها قيوداً شكلية تحدّ من الشاعر ولا يخسر الشعر شيئاً إن تخلّى عنها. لقد خسر، في حقيقة الأمر، كل شيء في ميدان الشعر حين تخلّى عنها، وصدق الشاعر المرحوم أحمد سليمان الأحمد حين قال: «لشعرنا العربي موسيقى متفردة متميزة جعلته يُغنّى غناءً»[67] وحين قال أيضاً: «إن للشعر العربي موسيقى لا يحق له أن يتخلى عنها، فهي تراث عظيم... له الحق، كل الحق، أن يُغنيَها، أن يطوّرها، ولكنه يحكم على نفسه عندما يريد أن يغتالها»[68]، وصدق، قبله، الأستاذ العقاد، رحمه الله، حين قال في بحث عنوان «الشعر لازم»: «إذا لزم الشعر في لغة من اللغات فإنه يلزم لألزم ما فيه، وألزم ما في الشعر أنه فن من الفنون، وألزم ما في الفن أنه ذو قواعد وأصول قوائم في كل لغة، ما طبعت عليه تلك اللغة، وقوائمه في اللغة العربية خاصة أنها لغة الوزن في كل كلمة وفي كل صيغة، فليست فيها كلمة واحدة تنعزل عن وزن اشتقاق أَو وزن سماع. وليس الوزن زيادة في المقال بل هو قوام المقال كله إِلاَّ أن يكون من غير الفنون»[69]. ويقول آخر: «إن طاقة اللغة [العربية] باعتبارها من اللغات القديمة تعتمد على التراث السمعي، ثم إنها لغة اشتقاقية تعتمد على «التنغيم» الذي يزدهر عادة في اللغات السامية والتي ترتبط أوزانها ومعانيها على قياس واحد كلما اطردت، ومن المفيد أن نذكر أن حركات الإعراب تجري هي الأخرى مجرى الأصوات العروضية... هذا بالإضافة إِلى العالم الثري للفاصلة في الآية، والسجعة في النثر والقافية في الشعر»[70] فالوزن في الشعر كما يقول

---

(67) الشعر الحديث، ص57.

(68) م. س. ص58.

(69) الوكيل، العوضي، الشعر بين الجمود والتطور، القاهرة، 1964، ص29 ـ 30، (من بحث ألقاه الأستاذ العقاد في مهرجان الشعر الخامس في الإسكندرية بين 16 ـ 22 تشرين الثاني، 1963).

(70) بدوي، عبدة، دراسات في الشعر الحديث، الكويت، 1408هـ ـ 1987، ص65.

باحثون «لم يكن قاعدة خارجية يخضع لها الشكل الشعري وإنما الشكل الشعري، في البدء، أساس وغاية وشكل»[71].

فأوزان الشعر العربي، كما يقول شاعر حديث (سميح القاسم) في لحظة صفاء وصدق: «ثروة هائلة لا تجدها في أي لغة من لغات الأرض لدى الشعوب الأخرى. هناك «البنتافيت» و«الأوكتافيت» أوزان محدودة جداً وفقيرة جداً، فقراً مدقعاً في الفصل الموسيقي بينما [كذا] البحور العربية مركبة أكثر من «النوتة» الموسيقية. إنها أكثر تركيباً من «النوتة» الموسيقية»[72]. ويستطرد قائلاً: «وللأسف الشديد فإن عجز بعض الشعراء عن استيعاب الأوزان (لا أقول حفظ الأوزان، بل استيعاب الأوزان) أدى بهم إلى حالة من الإحباط. العجز أمام هذه الأشكال دفع إلى موقف عدائي منها.

أنا عاجز عن معانقة الشمس، فلماذا أعادي الشمس، أنا عاجز عن مصافحة أبولو فهل هذا يعني أنني مضطر لشتم أبولو وإلغاء وجوده؟»[73].

وحين نتكلم في الشعر، وسيلةً من وسائل التعبير الفني، لا ننسى أننا نتكلم في أمر «تجريدي» وأنه لا يتحقق في وجوده الواقعي إلاَّ من خلال المنتج، وهو الشاعر. ولما كان الشعراء يختلفون في مواهبهم الشعرية وتجاربهم، ويختلفون في ثقافاتهم اللغوية، ومهاراتهم في البناء المتسق المنظوم، كان لا بدّ من أن يختلف إنتاجهم ويتنوع في تعبيره وطرزه، درجات متفاوتة، بحسب تفاوت الشعراء، ولكن إنتاجهم المختلف المتفاوت هذا بين أدناه وأعلاه، يجب أن يحقق في كل درجة من تلك الدرجات المتفاوتة، كونه شعراً؛ أي كونه بناءً واتساقاً وإيقاعاً لكي يكون الوسيلة الثالثة التي تقع في منتصف الطريق بين اللغة والموسيقى، والوسيلة اللغوية الموسيقية التي في مقدورها أن تعبّر عن التجارب الشعرية وإبلاغها بما في الشعر من اللغة والموسيقى متحدتين من غير إمكان الفصل بينهما إلاَّ لغرض التفسير و«التبسيط».

---

(71) أدونيس، الشعرية العربية، بيروت، 1989، ص29.

(72) الكلام للشاعر الحديث سميح القاسم، أسئلة الشعر، ص141.

(73) م. س. ص: 142.

نعود، بعد هذا الاستطراد الجانبي، إلى سؤالنا عن نموذج الشعر العربي بعد تطور بدائيته، أي في ظهوره في التاريخ الأدبي، ويأتي الجواب سريعاً: إنه القصيدة العربية، وأعني بها القصيدة الجاهلية، في إطار المذهب البدوي. ولكن ما الأسباب التي أفضت إلى ظهورها في هذا النموذج الأدبي؟ فلا بدّ من أن ثمة أسباباً عملت، طوال مراحل من التطور، لتنتج القصيدة التي سندعوها، كما دعاها القدامى، بعمود الشعر.

إذا بدأنا من الرقص الإيقاعي الذي كان التعبير فيه يختلط بالسحر أو الدين حين لم يكن لدى الإنسان البدائي خط فاصل بين السحر والدين، واجهنا، بعد مرحلة لا يُعرف مداها، الرجز الذي كان في مراحل تطور الشعر العربي أظهر نماذجه. ومن الخطوات المبكرة في مسيرة هذا الشعر، مما يمكن فهمه من قول الأغلب العجلي، وقد استنشده والي الكوفة:

أَرَجَزاً تريد أم قصيدا   لقد طلبتَ هيناً موجودا[74]

أن الرجز ما كان يعد، حينذاك، من القصيد، وقد يمثّل مرحلة متقدمة، كما ذكرنا آنفاً، في التطور. «فعنف موسيقاه، وقوّة إيقاعه، وتلاحقه، كل ذلك يشير إلى بدائيته، ومن هنا يمكن عدّه من الشعر الصرف، حينما كان التعبير اللغوي يمتلىء «بالعاطفة» الحادة والموسيقى العنيفة، وشدة الإيقاع، وتلاحقه، وتلوين الصور التعبيرية الحسيّة»[75] التي لا تخضع إلاّ لفورات الشعور المتدفق. فالرجز، إذن، هو تعبير الإنسان الذي تأسره الألوان والأصوات والصور الحسيّة، ويستجيب لها استجابة عنيفة تحفل بالموسيقى الهادرة والإيقاع القوي المتلاحق[76].

ويستفاد مما جاء في لسان العرب[77] أن الخطوة الأخرى التي تلت مرحلة

---

(74) انظر الجودي، شاكر؛ إلمامة بالرجز في الجاهلية وصدر الإسلام، بغداد، 1386هـ ـ 1953، ص9 ـ 15.

(75) الشعراء نقاداً، ص191.

(76) م. س.، ص191.

(77) انظر لسان العرب مادتي «رجز» و«هزج».

«الرجز» يمثلها «الهزج»، وهو وزن مثير آخر ممتلىء بالحركة والانطلاق العاطفي. ولا بدّ من أنه كان يصاحب نوعاً من الرقص، بعد اضطراب الجسد العنيف في «الرجز». ثم يأتي «الرمل» وهو الخطوة الثالثة في الأوزان السريعة.

واجتاز المجتمع البدوي طور بدائيته الأولى، ومراحلها اللاحقة، فظهرت القصيدة في المرحلة الجديدة، وهي متأخرة نسبياً. وقد نجد شيئاً له مغزاه إذا تتبعنا معنى لفظ «القصيد»، كما جاءت به المعجمات، فقد جاء في لسان العرب، مثلاً، أن القصيد من الشعر ما تمّ شطر أبياته، وفي التهذيب، شطر أبنيته، سُمّي بذلك لكماله وصحة وزنه... وقيل سُمّي قصيداً لأن قائله احتفل له فنقّحه باللفظ الجيد والمعنى المختار... وقالوا: شعر قُصْد إذا نُقّح وجُوّد وهُذّب، وقيل سُمّي الشعر التام قصيداً لأن قائله جعله في باله فقصد له قصداً ولم يحتسّه حسياً على ما خطر بباله وجرى على لسانه، بل روّى فيه خاطره واجتهد في تجويده ولم يقتضبه اقتضاباً»[78]. فما يعنيه (ق ص د) ومواقعها، كما يقول ابن جنّي «في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود نحو الشيء على اعتدال...»[79].

ويهمنا هنا أن نقف قليلاً عند تعبير «ما تم شطر أبياته أَو كما جاء في التهذيب «شطر أبنيته» وقد علمنا من قبل أن بيت الشعر يشير إِلى البناء، وهو ما صرح به التهذيب من «تمام أبنيته». وهذا يعني أن القصيدة، كما وردت آنذاك، عمل فني لفنان صانع مجوّد يجري في بنائها على مقاييس معلومة، وإن فرضت عليها طبيعة اللغة الجهرية وسمة الإيقاع وخصب المترادفات طابعها الذي لا يمكن الإفلات منه تماماً. ويلزمنا هنا ونحن في ميدان القصيدة، أن نتذكر فحوى السؤال السابق الذي يبحث عن الأسباب التي أدت إِلى ظهورها نموذجاً فنياً في الشعر العربي.

وما يمكن قوله، هنا، في إيجاز شديد، ولعله مُخِلّ، إن القصيدة النموذج تعبير عن القبيلة العربية البدوية في «عالم الصحراء». ولما كانت كذلك

(78) م. س، (قصد).

(79) م. س (قصد).

فالأسباب الكامنة في عالم الصحراء قد أفضت، طوال تطور من عهود متلاحقة، إلى بناء القبيلة في نظام معيّن ذي علائق معينة متشابكة، يبدو «الفرد» فيها، في ظاهر الأمر، مستقلاً عن كل فرد في القبيلة، وعن القبيلة، كلا، ولكنه، يبدو، مع ذلك، للنظر الحصيف، مرتبطاً بأفراد القبيلة، وبالقبيلة، كلاًّ؛ وكذلك القصيدة النموذج، فهي تعبير عن القبيلة وانعكاس لنظامها في بيئتها القاحلة، تصور أفرادها وتصورها كلاً، كما تعكس علائقها المشتركة بين الأفراد، مع استقلال ظاهر للبيت مناظر للفرد. فالقصيدة تتناظر مع بناء القبيلة، في أبياتها وترابطها، فيبدو البيت في القصيدة كالفرد في القبيلة، مستقلاً، في الظاهر، عن سابقه ولاحقه، ولكنه، في حقيقة أمره، مرتبط بخيط خفي ينتظمه تيار من الصور والأفكار المترابط بعضها ببعض وبالقصيدة كلاً[80]. ويلاحظ، في هذا الصدد، أن البيت، في القصيدة، منقول عن البيت البدوي في بيوت القبيلة، وهو إذ يشير إلى هذه العلاقة اللفظية الظاهرة، يشير، في الوقت نفسه، إلى علاقة أخرى معنوية في «البناء» داخل هيكل متشابك، أحس بها الناقد القديم، كما شرحنا، من قبل[81].

فإن كانت القبيلة وتعبيرها الفني في القصيدة النموذج مرتبطين بـ«عالم الصحراء»، وإذا كانت أسباب تطورهما مقترنين تكمن في هذا الذي أطلقنا عليه «عالم الصحراء»، وهو الذي يؤلف الأرضية التي نشأت عليها القبيلة التي عكست نفسها على القضية، فقد يتبع، منطقياً، وهذا هو المهم في هذه المقدمة التي يراها قُرّاء خارجة عن السياق، أن كل انفصال يعتري القبيلة فيفصلها عن «عالم الصحراء» يتبعه بالضرورة انفراط عقد القبيلة من جهة، وانفصال مماثل عن عمود الشعر، من جهة أخرى[82]. (أي أن انفصال القصيدة عن عمود الشعر يجري متناسباً مع مقدار انفصال القبيلة عن عالمها الذي توافرت أسبابه على

(80) انظر تفصيل ذلك في «مواقف في الأدب والنقد»، للمؤلف، ص60.

(81) انظر في أول هذا الفصل (الثاني) ما جاء في مصطلح «البيت» في كتابنا «من حديث الشعر الحر».

(82) انظر «مواقف في الأدب والنقد»، ص60 ـ 61.

جعلها تجري وفق النظام الذي سلف القول فيه). ومن هنا نستطيع أن نتلمس طريقنا نحو مراحل التطور اللاحقة في الشعر العربي وتفسير ما يمكن أن يعد انفصالاً نسبياً أو شبه انفصال عن عمود الشعر (وليس عن المجرى العام الأصيل) وفهم مظاهر التجديد في تلك العصور التي تلت عصر عمود الشعر، مع الأخذ في الحساب عوامل أخرى تحد من هذا الانفصال كتلك التي تتصل بطبيعة اللغة وسماتها وإمكاناتها التي تفردها بين لغات بني الإنسان الآخرين. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم أيضاً مظاهر هذا الانفصال النسبي أو ما يشبه الانفصال عن عمود الشعر [ويدعوه بعض النقاد القدامى من علماء الشعر «طريق الفحول»[83]] في شعر حسان بن ثابت الحضري، وفي الغزل الخليع في الحجاز، أيام بني أمية، وبوادر مهاجمة الوقوف على الأطلال، في أواخر العصر الأموي[84] حين بدأت ملامح الحضارة الإسلامية تؤكد نفسها في الحياة العربية[85].

ونفهم، أيضاً، مغزى مهاجمة أَبي نواس الوقوف على الأطلال بعد أن أصبح الشاعر من سكان بغداد، لا تدور به الأعوام في آفاق الصحراء، ولا يقف، بعد عشرين حجةً، مثلاً، على رسوم الديار، كما وقف زهير بن أَبي سلمى على أطلال دار حبيبته التي لا يكاد يتبيّن رسومها[86]؛ ونفهم من ذلك اتكاء أَبي تمام على نفسه[87]، في طريقته التي عرف بها، وكذلك ظهور الموشحات في الأندلس، بعيداً عن عالم الصحراء.

لقد اختفى الوقوف على الديار الذي فرضه «عالم الصحراء» بسبب تجوال

---

(83) انظر بحث «حسان بن ثابت الأنصاري في معايير النقد» لمؤلف هذا الكتاب، مجلة المورد، العدد الخاص بالقرن الخامس عشر الهجري.

(84) مواقف في الأدب والنقد، ص36 (هامش 21).

(85) المصدر السابق، ص61.

(86) قوله في معلقته: وقفت عليها بعد عشرين حجة فلأياً عرفت الدار بعد توهم.

(87) المرزباني، أبو عبيد الله بن عمران، الموشح، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة 1379هـ/ معلقة (زهير) شرح المعلقات السبع (ت محمد علي حمد الله)، دمشق 1383 ـ 1962، الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن الحسين.

البُداة في أرجائه المترامية الأطراف، فلم يعد تجربة تعتمل بها أعماق الشاعر فتدفعه إلى مخاطبة الدار، وهو يستهل قصيدته به.

وأنت إذا استعرضت الشعر العباسي وجدته قد انفصل، في درجات متفاوتة متناسبة، عن ذلك النموذج الفريد الذي يُسمى «عمود الشعر» بموت آخر ممثليه الكبار ذي الرمّة في عام 117هـ (في رأي أبي عمرو بن العلاء في قوله: «بُدىء الشعر بامرىء القيس وختم بذي الرمة[88]») قبيل العصر العباسي بقليل.

لقد اعتدنا أن نطلق الجديد في الشعر على ما انفصل، في طرازه، ومعالجته، عن عمود الشعر. ويرى كثير من النقاد اليوم (وهو خطأ شائع) أن عمود الشعر هو كل شعر عربي موزون ومقفى، أو ما يطلقون عليه بالشعر التقليدي أو الشعر ذي الشطرين. ولكن عمود الشعر طراز من طرز الشعر العربي في مجراه الأصيل (هو هذا الذي تجسده القصيدة البدوية النموذج التي تبدأ بالوقوف على الأطلال ووصف الحبيبة ثم الناقة، وتشبيه سرعتها بسرعة حيوان الوحش ووصفه في عالم الصحراء ثم بلوغ غرضه الاجتماعي من مدح أو فخر أو هجاء).

إن هذا المجرى (بما فيه من بناء واتساق وإيقاع) باق يحتضن التراث الشعري العربي في عصوره السابقة، ولا يزال يجري، في العصر الحديث بفعل العبقريات الأصيلة التي ما فتئت ترفده بروائعها، خارج نطاق المحاكاة المستوردة من الغرب، وما عمود الشعر إلاّ طراز، كما قلنا، من طرز ذلك المجرى المتدفق منذ غبش الزمان، لا يقتصر عليه وحده. إنه مجرى يتسع أحياناً ويتحدر تياره أو يبطىء ويضيق أحياناً أخرى ويتعرج أو تتفرع منه روافد تجري مصاقبةً له ولكنها تحمل سماته التي يتكون منها وقد تعود إليه. وقد تصب فيه روافد غريبة عنه فيحتويها تياره ويخضعها لمقاييسه وخصائصه ويصبغها بصبغته، فتغدو، بعد

---

(88) انظر Lyall, C. I. The pictorial Aspects of Ancient Arabic Poetry (J. R. A. S), 1912, ii, p143.

وكذلك، Nieholson, R. A., A Literary History of the Arabs, Cambridge Univ. Press, 1856, P. 246.

ذلك، جزءاً منه منسجماً مع قواعده وطبيعته، وإلاً لفظها خارج ضفتيه. هذا المجرى العربي الأصيل حي يعيش في تجارب أبنائه الشعرية ويتنوع فيه التعبير، داخل حدوده، وليس هو «تقليدياً» أو جامداً، كما يراه الآخرون أو كما يصرون على أن يروه كذلك، وقد أدرك الشاعر «الحديث» محمود درويش هذا المجرى، بعض الإدراك، فعبّر عنه بالشعرية العربية حين قال: «هناك شعرية عربية لها خصائص، ولكنها مرنة ومفتوحة للتفاعل مع شعريات الشعوب الأخرى وليست مغلقة»[89].

إن ما نسميه انفصالاً، هنا، هو انفصال أَو بعض انفصال عما يعرف بعمود الشعر وليس انفصالاً عن المجرى العام. إنه، في حقيقته، تطور داخل مجرى الشعر العربي العام، أمّا ما يوصف بأنه «نُقلة نوعية» فهو الانفصال الذي لا يدخل هذا المجرى، فإن رمته أيدٍ خفية أَو مصادفة عابرة، فيه، لفظه المجرى خارج تياره، كما في الفلتات المبعثرة التي ينقلها لنا تاريخ الشعر العربي، أَو كما في حال البند وحال الشعر الحر، أَو ما يُدعى به ذلك الذي ما فتىء يحاول، عبثاً، أن يقاوم قذف تيار المجرى إياه وراء ضفافه أَو اختفاءه غرقاً تحت أمواج أتيّه المتدفق.

لا جرم أن الشعر العباسي، أَو ما بقي منه، قد حافظ على نظام الشطرين، كما يقولون هذه الأيام، وعلى وحدة القافية والوزن، إلاً في أحوال متفرقة، ولكن تجديده، داخل المجرى الأصيل، كان حاسماً، وإن لم يكن في التقطيع الموسيقي ورنين القوافي، إذ التجديد الحق، وهو ما يجري مع طبيعة الأشياء، كان في التعبير «الحي» عن التجارب المتصلة بحياة شعرائه وعوالمهم الروحية وغيرها، ذلك التعبير الضخم الذي اشتمل عليه مجموع الشعر العباسي، داخل الأُطر التي تنبثق عن تطوير مسيرة المجرى العام وطبيعة وسيلته التعبيرية (اللغة العربية). فقد ذهبت الحضارة العباسية بقصورها الجميلة وأسواقها الغنية ومدارسها الآهلة ومجتمعاتها الزاهية، ذهب ذلك كله، وذهب غيره، وطوته عوادي الزمان ولكن ذلك كله بقي، مع ذلك، حياً في الشعر، بقي حياً بقصوره

---

(89) أسئلة الشعر، ص315.

وألوان حضارته وضجيجه، وبقيت أحلامهم وأفراحهم ومخاوفهم وأشواقهم وحتى حماقاتهم، تتحدى الفناء. فهل استطاع الشعر العباسي، في مجموعه، أو في مجموع ما بقي منه، أن يصوّر «ملحمة الحياة» التي خاضتها أو نسجتها أجيال القرون المتلاحقة من ذلك العصر؟ فإن كنت في شكٍّ في ذلك فافتح، على سبيل المثال، دواوين شعراء من أمثال بشار وأَبي نواس وأَبي تمام والبحتري وابن الرومي والمتنبي والمعري، وادخل عوالمهم لتجد نفسك في القرون العباسية حيّةً في مشاهدها وألوانها وغناها، وكأن «آلة الزمن» قد رجعت بك القهقرى لتشارك، ولو لساعات قليلة، في حياة القوم وهم يضطربون في دروب الحياة. فإن خضت معهم «ملحمة الحياة» أَو شيئاً منها (وعذراً لاستعمال مصطلح الملحمة، هنا) فقد علمت، حقاً، أن شعرهم كان الإطار المناسب لتلك الحقبة من غير ما حاجةٍ إِلى انفصال عميق يؤلف «نقلة نوعية» خارجة على مجرى الشعر العربي الأصيل.

والانفصال العميق عن «المجرى»، بمعنى «النقلة النوعية»[90] ممكن في ذلك العصر في أرض أخرى وأقوام آخرين لتفوق الثقافة الإغريقية، آنذاك، وعنف تيارها، ولكن المجتمع العربي الإسلامي كان من قوة «الشخصية» والاعتزاز بتراثه الأَدبي، وبعده عن المحاكاة التي تضطرب فيها الموازين ولا تُعنى إِلاَّ بالمظاهر والقشور، استطاع أن يستوعب الفلسفة الإغريقية من غير أن يطغى أدبها الوثني بأنواعه الأجنبية الغربية على طبيعة اللغة العربية، وتطغى طرزه وآلته، فيقطع مجرى الشعر العربي أَو يجرفه عن طبيعة مسيرته. وهكذا طوّر وجدّد وغنّى من غير أن يخرج عما رُسم له في مسيرة مجراه، واستطاع أن يستجيب للحضارة الضخمة وأن يستوعب تجاربها الفنية العميقة، فجدد شعراؤه في مجال التعبير بمفارقة طريق الفحول (أَو عمود الشعر) القديم، بما يلائم الحياة الجديدة وطبيعة اللغة العربية وسماتها المتفردة وتراكم الثقافة الأَدبية.

لقد حاول الانفصال البعيد، في الأندلس، عن عالم الصحراء، أن يحدث

---

(90) أو القفزة النوعية الكبيرة التي تمثلها القصيدة الجديدة كما يقول مؤلف تطور الشعر العراقي، ص555.

انفصالاً بعيداً في المجرى الأَدبي العام أَو تعرجاً فيه، فظهرت الموشحات، هناك، بعيداً عن عالم الصحراء، وظهرت إشارات، هنا وهناك مما يمكن تسميتها بإشارات تجديد تجريبية، ولكن قوة الموروث الأَدبي العربي وممثليه، وضغط الإيقاع في أداة التعبير [العربية] وتأثير بُدائيتها وبدويتها، وهما أكثر مراحل الشعر «شعرية» كل ذلك قضى عليها أو حدَّ من تطرفها أَو اندفاعها خارج المجرى الأصيل، فلم تعد تجارب «سلبية» خارج سياق ذلك المجرى المتدفق.

فالموشحات[91]، على بُعدها عن «عالم الصحراء» الذي أوجد القصيدة العربية النموذج، واختلاط أهلها بآخرين، لم تستطع أن تفلت من الأوزان والقوافي وعنف الإيقاع ورنينه، وتوافر البناء والاتساق والموسيقى، فأفادت من ذلك كله، وأثرت في الأَدب الأوروبي بقوافيها وطرزها، كما مر ذلك، فظهرت الموشحات نموذجاً بينه وبين الفن العربي الأصيل من الوشائج أكثر مما بينها وبينه من الانفصال والاختلاف، فكانت الموشحات من أنجح التجارب الفنية في التجديد والتوفيق المناسب بين طبيعة المرحلة وتأثيراتها الأجنبية، وطبيعة اللغة العربية وقوة مجراها الأَدبي العام، وظل تأثير ذلك كله حياً، في الأندلس على القرون، فلم يفلت منه، تماماً، أعظم الشعراء الإسبان لا سيما في المنطقة الجنوبية مما تسمى بـ«الأندلس» التي لا تزال تنبض، من بين جميع الأقاليم الإسبانية، بالروح العربية، فقد اتسمت «بقلة تأثرها بالحضارة الأوروبية، وعاداتها شرقية أكثر منها لاتينية... وكما احتفظ سكان الأندلس [بسبب الموروث العربي القديم من سمات وخصائص] بطبيعة خاصة لم تندمج أبداً مع الطبيعة الإسبانية العامة، وقف جيل 1898 أمام تلك الروح الأندلسية وقفة حائر، لا بل إنّ كتاباً كباراً كانوا يرون الحضارة الأوروبية مثالاً يحتذى، كانوا يشعرون بضرورة قمع تلك الروح الأندلسية بعواطفها البدائية، وجهلها، لأجل أن تحتل

---

(91) درس المستشرق مارتن هارتمان «تفاعيل الموشحات فوجد أنه يتركب منها «أوزان» تبلغ مئة وستة وأربعين عدا. ثم وجد أنه يمكن أن يتفرع من هذه الأوزان أوزان أخرى تبلغ بعدد الأوزان إلى مئتين وثلاثة وثلاثين».

هذا الشعر الحديث (عمر فروخ)، ص64 ـ 65.

إسبانيا مركزاً مرموقاً في أوروبا. ومع ذلك فقد كانت الأندلس وما يتدفق فيها من حياة عارمة، مهد عددٍ من شعراء الجيل السابق... غير أن الجيل الأصغر ما لبث أن وجد في الأندلس مهداً للشعر الحقيقي بين أناس طبعوا على الغناء والرقص وعلى العديد من الاحتفالات والطقوس البديعة، لقد آن الوقت كي تحتل الأندلس مكانتها في الشعر الإسباني، وقد تحقق ذلك بشخص شاعرها «فدريكو غارسيا لوركا» الذي ولد عام 1899 في وادي غرناطة(92).. وكذلك «رفائيل البرتي» وهو من منطقة الأندلس، أيضاً، كانت له قدرة على استعمال الأوزان التقليدية [الموروثة من الحقبة العربية، هناك] بوعي حديث(93). فقد «اتجه نحو الأوزان الإسبانية التقليدية التي استعملها الشعراء في القرنين السادس عشر والسابع عشر. حاول من خلال القصيدة الغنائية الطويلة والسوناتة والقصيدة الغزلية والموشح والقصة الشعرية الأسطورية أن يزاوج بين الجلال والمزاج الحديث... مثبتاً كيف يمكن للشكل القديم أن يخدم الأغراض الجديدة كل الجدة»(94).

وفي عودة من هذا الاستطراد نجد أن المولدين، تصرفوا في العصر العباسي، في العراق خاصة، فوضعوا التفاعيل «في السموط الموسيقية»(95) فأوجدوا بحوراً لم تكن في عدة البحور التي أفردها «الخليل» وهي البحور الستة: المستطيل والممتد والمتوافر والمتئد والمنسرد والمطّرد(96)، وهي

---

(92) بورا، س. م، التجربة الخلاقة (ترجمة سلافة حجاوي)، بغداد، 1977 ص223 ـ 224.

(93) م. س، ص251.

(94) م. س، ص252.

(95) الشعر بين الجمود والتطور، ص51.

(96) وهي التي سماها علماء العروض «البحور الستة المهملة» وأمثلتها:

1 ـ المستطيل: وهو مقلوب الطويل ومثاله:

لقد هاج اشتياقي غرير الطرف أحور	أدير الصدغ منه على مسك وعنبر

2 ـ الممتد: وهو مقلوب المديد ومثاله:

صاد قلبي غزال أحور ذو دلال	كلما زدت حباً زاد مني نفورا

3 ـ المتوافر: وهو قريب من الرمل، ومثاله:

ما وقوفك في الركائب في الطّلل	ما سؤالك عن حبيب قد رحل =

مهملة، لأنها، كما تبدو في حقيقته، مصطنعة، ولم تكن وليدة مسيرة المجرى كأوزان الخليل، فلم تجد لها مكاناً في تياره المتحدر، وتطوره، فأصابها ما يصيب أمثالها من الإهمال، ولذلك سمّيت بالبحور الستة المهملة. ثم جرت محاولات أخرى أُفرغت في نوع من موسيقى، أمثال ما يُسمى بالسلسلة والدوبيت[97]، فكان خطها كخط سابقاتها من الضياع في خضمّ التيار، ولا تسل عن مصير ما نظم بالعامية من مثل «كان وكان» و«المواليا» و«الزجل» فقد غابت عن أعيننا حتى مشاهد مصارعها.

فالشعر العربي لم يتخلّ عن أوزانه التي صنعها مجراه الأصيل، فإذا بأوزانه الخليلية لم تكن الشكل الأوحد بل هي ـ كما يتخيل أحد المؤلفين ـ الشكل الأسمى[98]، الذي يهب الشعر العربي خصوصيته المتفردة بين صيغ التعبير اللغوي الفني من آداب الأمم جميعاً.

المصادر والمراجع

1 ـ الأجنبية:

1 - Boulton, Marjorie; The Anatomy of Poetry, London, 1968.

2 - Cooke, Deryek; The Language of Music, Great Britain, 1955.

3 - Cryatal, David; Linguistics (Penguinul), 1972.

4 - Hall, Edward; The Hidden Dimension (U.S)., 1969.

= 4 ـ المتئد: وهو مقلوب المجتث، ومثاله:

كن لأخلاق التصابي مستمرياً ... ولأحوال الشباب مستجليا

5 ـ المُنسرد: وهو مقلوب المضارع ومثاله:

على العقل فعول في كل شان ... ودان كل من شئت أن تداني

6 ـ المطرد: وهو مقلوب المضارع بصورة أخرى ومثاله:

ما على مستهام ريع بالصد ... فاشتكى ثم أبكاني من الوجد

المصدر السابق، ص51.

(97) المصدر السابق، ص52.

(98) الشعر الحديث، (الدار العربية للكتاب) ص258.

5 - Hockett, C. F.; A Course in Modern Languistics, New York, 1958.
6 - Keene, Donald; Japanese Literature, New York, 1955.
7 - Lyall, C. I.; The Pictorial Aspects of Ancient Arabic Poetry (J. R. A. S.), 1912.
8 - Nicholson, R. A.; A Literary History of the Arabs, Cambridge Univ. Press, 1956.
9 - Preistley, J. B.; Literature and the Western Man, London, 1956.
10 - Quillar- Couch, Arthur; On The Art of Writing, Cambridge, 1916.
11 - Sanders, A.; Imagination All Compact, New York.
12 - Schole, R.; Stracturalism in Literature, Yale Univ. press, 1974.
13 - Trudgill, Peter; Socialinguistics (Panguinu), G. B., 1974.
14 - Wrenn, C. L.; The Englis Language, London, 1956.

2 ـ المصادر والمراجع العربية :

1 ـ أَحمد سليمان الأَحمد، الشعر الحديث، الدار العربية ـ ليبيا ـ تونس، 1983.
2 ـ أدونيس؛ الشعرية العربية، بيروت، 1989.
3 ـ أنيس، إبراهيم، موسيقى الشعر، بيروت ـ 1408 ـ 1987.
4 ـ بدوي، عبدة، دراسات في الشعر الحديث، الكويت، 1408 ـ 1987.
5 ـ بورا، س. م. ؛ التجربة الخلاقة، (ترجمة سلافة حجاوي)، بغداد، 1977.
6 ـ الجاحظ؛ البيان والتبيين (تحقيق عبد السلام محمّد هارون)، القاهرة 1380 ـ 1960.
7 ـ جمال الدين، م. ؛ الديوان، دمشق، 1966.
8 ـ الجودي، شاكر؛ إلمامة بالرجز، بغداد، 1386 ـ 1953.
9 ـ روثفن، ك. ك. ؛ قضايا في النقد الأَدبي، (ترجمة د. عبد الجبار المطلبي)، بغداد، 1989.
10 ـ روستر، الفور؛ الشعر والتجربة (ترجمة محمد مصطفى بدوي) القاهرة، بلا.
11 ـ الزوزني، الحسين بن أَحمد؛ شرح المعلقات السبع، دمشق، 1383 ـ 1962.
12 ـ فاضل، جهاد؛ أسئلة الشعر، تونس، بلا.

13 ـ فروخ، عمر؛ هذا الشعر الحديث، بيروت، 1398 ـ 1978.

14 ـ فضل، صلاح؛ نظرية البنائية في الأَدب، القاهرة، 1978.

15 ـ القرطاجني، أبو الحسن حازم، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، (تحقيق محمّد بن الحبيب الخوجة)، مطبعة دار الكتب الشرقية، تونس، 1966.

16 ـ القيرواني، ابن رشيق؛ العمدة، القاهرة، 1383 ـ 1963.

17 ـ القيسي، أَحمد ناجي، عطار نامة (لفريد الدين العطار)، بغداد.

18 ـ كودويل، كرستوفر؛ الوهم والواقع، بيروت، 1982.

19 ـ محفوظ، حسين علي، المتنبي وسعدي، بغداد.

20 ـ المرزباني، الموشح، القاهرة، 1379 ـ 1960.

21 ـ المطلبي، عبد الجبار؛ 1379 ـ 1960.

1 ـ الشعراء نقاداً، بغداد، 1986.

2 ـ مواقف في الأَدب والنقد، بغداد، 1980.

22 ـ مكي، الطاهر أَحمد؛ الأَدب المقارن، دار المعارف، القاهرة، 1407 ـ 1987.

23 ـ الوكيل، العوضي، الشعر بين الجمود والتطور، القاهرة، 1964.

24 ـ ولیك، رينيه؛ مفاهيم نقدية، (ترجمة د. محمّد عصفور)الكويت، 1987.

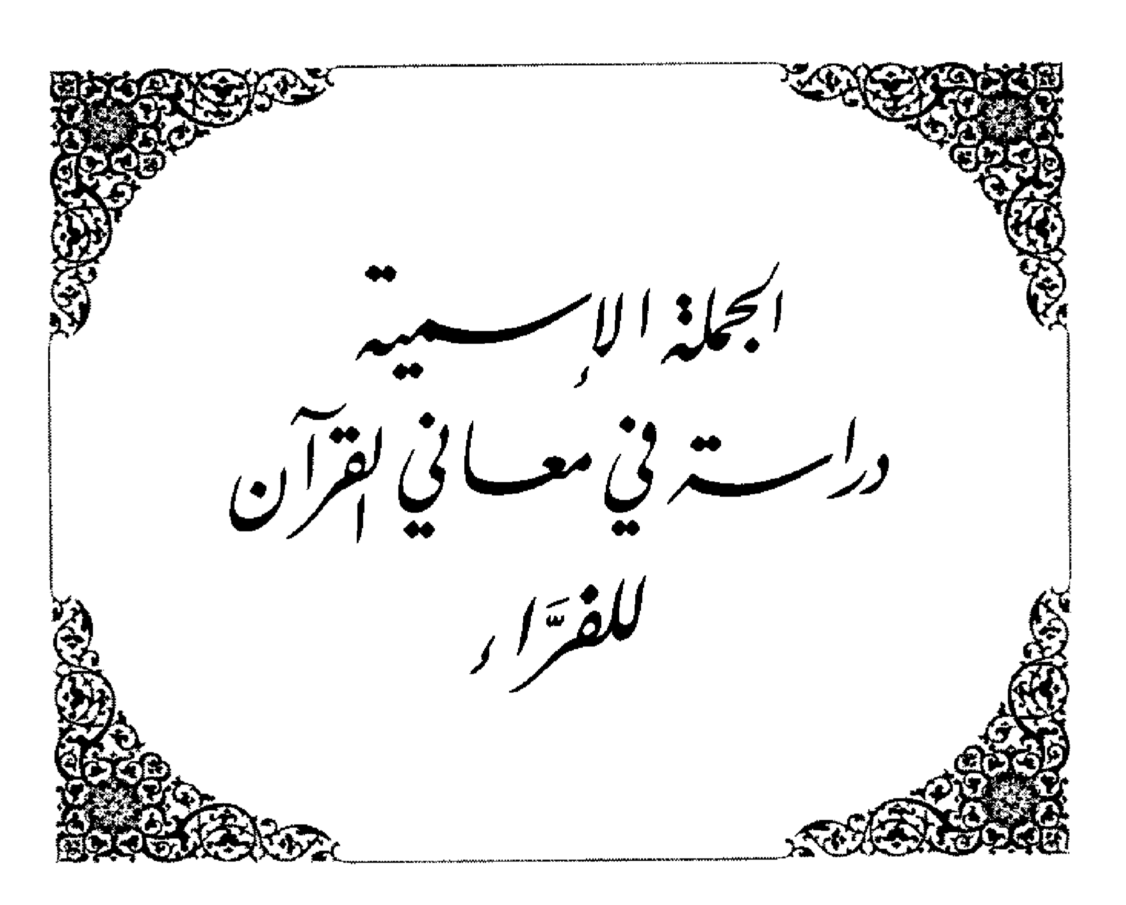
25 ـ يس، ألبير؛ الاتجاهات الأَدبية في القرن العشرين (ترجمة جورج طرابيشي)، بيروت، 1965.

ـ مجلة الأقلام ـ بغداد ـ العدد 5 السنة التاسعة عشر، 1984.

ـ مجلة كلية الآداب/ جامعة بغداد، العدد 29، 1980.

ـ مجلة المورد ـ بغداد ـ العدد الخاص بالقرن الخامس عشر الهجري.

ـ لسان العرب.



الدكتور: كاظم إبراهيم كاظم
جامعة الفاتح - كلّية الآداب

لقد نال الفرّاء اهتمامي منذ مرحلة الدراسات العليا، ولذا شرعت بقراءة كتابه «معاني القرآن»، وتدوين القضايا التي تستحق دراستها ـ والكتاب كله يستحق ذلك ـ غير أن مشاغل الحياة وصعابها تحول بين المرء وطموحاته، وخاصة العلمية، واستطعت خلال فترة ليست بالقليلة أن أُقدم بعض الموضوعات النحوية من خلال كتابه، وقد نُشرت في مجلات عربية، وجمعتها في كتاب تحت عنوان «النّحو الكوفي مباحث في معاني القرآن للفرّاء» نشرتْه دار عالم الكتب في لبنان (1998).

ونَشْرُ هذا الكتاب شجعني على أن أُواصل المسير، فجاء البحث في

دراسة الجملة الاسمية من خلال القضايا التي نالت اهتمام الفرّاء، وكان أبرزها مجيء المبتدأ من النكرة، ومجيئه من الوصف والمصدر، وقضايا في الخبر، وفي بعض الأَساليب في الجملة الاسمية، وفي قضية العامل التي تكاد تشكّل أهمية لما جاء به الفرّاء في العامل في المبتدأ والخبر.

وقبل أَن أَتناول هذا الموضوع بالتفصيل أُحب أَن أُشير إِلى نكتة، وهي أَن الفرّاء لم يصرح في إِعرابه المبتدأ في كثير من المواضع أَنه مبتدأ، وإِنما توصلنا إِلى ذلك من خلال إِعرابه وتصريحه بأَن الاسم مرفوع بالخبر، أَو بما عاد عليه، أَو رفعه على الاستئناف، ومن تقديره للمبتدأ المحذوف أَو الخبر المحذوف إِلى غير ذلك.

المبتدأُ نكرة

حق المبتدأ أَن يكون معرفة، وجاز أَن يكون من النكرة بمسوغ؛ لأَن الإِخبار عن شيءٍ ما من دون أَن يُعرف أَو يخصص لدى المتلقي لا يجدي نفعاً، ولمّا كان الاسم النكرة المراد الإِخبار عنه لم يعرف لدى المتلقي كان هناك ما يدفع إِلى تخصيصه بإِحدى المسوغات التي تخصص بها النكرة، وإِن لم يكن هناك مسوغ، وجب تأخيره. والنحاة المتأَخرون حاولوا أَن يحصروا تلك المسوغات، فجاءت بين مكثر ومُقلّ حتى زادت على الثلاثين مسوغاً عند بعضهم[1].

والفرّاء يعالج الجملة الاسمية من خلال المعنى الذي يتضمنه النص، وليس من قواعد، ولذا نجده في كثير من المواضع كان يجيز أَكثر من إِعراب في الجملة الواحدة، وقد يخرج من الرفع إِلى النصب أَو الجر، أَو يجيز في النصب الرفعَ، كل ذلك كان يتوقف على المعنى.

والابتداء بالنكرة يمكن أَن يحصر بنقطتين، إِحداهما تشمل جواز تقديم المبتدأ النكرة على خبره، والأُخرى تشمل قضية تأْخير المبتدأ وتقديم الخبر.

---

(1) انظر شرح الكافية للرضي 1/ 231، وشرح ابن عقيل 1/ 215، وشرح الأَشموني 1/ 157.

النقطة الأولى: تقديم المبتدأ النكرة على الخبر:

فقد أجاز الفرّاء أن يتقدم المبتدأُ النكرةُ الخبرَ إذا تقدم المبتدأَ كلامٌ يتعلّق المبتدأُ به، ونص على هذا من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ [النور: 1]، قال: (ترفع السورة بإضمار «هذه سورة أنزلناها»، ولا ترفعها براجع ذكرها؛ لأن النكرات لا يبتدأ بها قبل أخبارها إلاّ أن يكون ذلك جواباً؛ ألا ترى أنك لا تقول: رجلٌ قامَ، إنما الكلام أن تقول: قامَ رجلٌ، وقَبُح تقديم النكرة قبل خبرها أنّها توصل، ثم يخبر عنها بخبر سوى الصلة، فيقال: رجلٌ يقومُ أعجبُ إليَّ مِنْ رجلٍ لا يقومُ، فقبح إذ كنتَ كالمنتظر للخبر بعد الصلة. أو حَسُنَ في الجواب؛ لأَنّ القائل يقول: مَنْ في الدارِ؟ فتقول: رجلٌ، وإنْ قلت: رجلٌ فيها؛ فلا بأس؛ لأنه كالمرفوع بالرد، لا بالصفة)[2].

فالنص يشير إلى أن الفرّاء أجاز الابتداء بالنكرة، إذا تقدمها كلام يتعلق بها، ومنع أن يُبتدأ بها إذا لم يتقدمها ذلك، ولذا أعرب «سورة» خبر لمبتدإ محذوف؛ و«أنزلناها» صفة لها علماً بأن «أنزلناها» تضمنت ضميراً يعود على «سورة» ـ وهذا أحد عوامل الرفع عنده للمبتدأ كما سيأتي بيانه ـ، مما يمكنها أن تعرب مبتدأ غير أن الفرّاء منعه؛ لأن الجملة عنده وقعت وصفاً، ويعلّل الفرّاء هذا الإعراب بأن السامع يذهب به المعنى إلى أن الجملة وصف، وهذا يدفعه إلى أن ينتظر الخبر بعد الصلة التي أراد بها الوصف، وكأنه يريد أن يقول: إن المعنى لا يتم عند المتلقي بـ«أنزلناها»، فينتظر الخبر.

ونقول: إن هذا يمكن أن يقال إذا كان الوصف جملة أو شبه جملة؛ لأنها تأخذ حكم الجملة إذا ما وقعت وصفاً.

ومن الشواهد على ما تقدم نذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ... وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ

(2) الفرّاء 2/ 243 ـ 244، ونشير إلى أن سيبويه منع أن يبتدأ بالنكرة في نحو: رجلٌ ذاهبٌ؛ إلاّ إذا خصص؛ لأن أصل الابتداء عنده معرفة، انظر الكتاب 1/ 329، وإلى هذا ذهب المبرد، انظر المقتضب 4/ 127، أما المسبوق بالنفي فقد أجازه، انظر الكتاب 1/ 54، وانظر المقتضب 4/ 127، وانظر إعراب الآية في إعراب القرآن للنحاس 2/ 431.

﴿نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 163 ـ 164]، فقد أجاز الرفع في الآية على قراءة أُبيّ، على أنه ـ رسلٌ ـ مرفوع بما عاد عليه[3]، والذي أجاز ذلك عنده أن «رسلٌ» هم ممن أوحى الله إليهم.

ويدخل في هذا ما يكون المبتدأُ النكرة فيها حاصلاً عن تفريع، وهو مستأنف، نذكر منها ما جاء به في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾ [آل عمران: 13]، قال: («فئة تقاتل» قرئت بالرفع، وهو وجه الكلام، على معنى: إحداهما تقاتل في سبيل الله، «وأُخرى كافرة»، على الاستئناف، كما قال الشاعر:

فَكُنْتُ كَذِي رِجْلَيْنِ رِجْلٌ صَحِيحَةٌ وَرِجْلٌ رَمَىٰ فِيهَا الزَّمَانُ فَشَلَّتِ)[4]

فالمبتدأ جاء عن تفريع للمثنى المتقدم في قوله تعالى: «فئتين التقتا»، فهو واحد من اثنين، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [فصلت: 7][5]، واللافت أن ما تقدّم من تفريع يصلح أن يكون جملة كما هو في: «فريق في الجنّة».

وقد يقدّر الخبر، وجعل منه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾ [الأنعام: 98]، قال: (ورفعها على إضمار الصفة؛ كقولك: رأيتُ رجلين عاقلٌ وأحمقُ، يريد: منهما كذا وكذا)[6]، ومثل هذا كثير.

ونشير إلى أنه أجاز أن يُرفعَ على أنه خبر لمبتدإ محذوف، ومثل له بقول القائل: رأيتُ الناسَ شقيٌّ وسعيدٌ، وتقديره: أحدهما شقي والآخر سعيد[7].

وقد تقع الجملة بين معطوفين مجرورين، على أنها متعلقة بما قبلها،

---

(3) انظر الفرّاء 1/ 295.

(4) انظر الفرّاء 1/ 192، وأجاز سيبويه والأخفش هذا، انظر الكتاب 1/ 432 ـ 433، معاني القرآن للأخفش 195، ونشير إلى أن الفرّاء أجاز في الآية النصب والجر.

(5) انظر الفرّاء 3/ 22.

(6) الفرّاء 1/ 347، وقال بهذا الأخفش، انظر معانيه 282.

(7) انظر الفرّاء 3/ 22.

وذلك في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ ...﴾ [الأنعام: 99]، والرفع عند الفرّاء على معنى: ومنَ النخلِ قنوانُه دانيةٌ[8]، فالجملة اسمية، وقد وقعت حالاً للطلع.

النقطة الثانية: تأخير المبتدأ، وتقديم الخبر:

فقد نص الفرّاء على ذلك إذا كان الخبر ظرفاً أو جاراً ومجروراً، وإن جاء الأخير متقدماً في اللفظ، فهو على نية التأخير، هذا ما وقفنا عليه فيما جاء به في قول الفرزدق:

تَبُوصُ وَكَمْ مِنْ دُونِهَا مِنْ مَفَازَةٍ ... وَكَمْ أَرْضُ جَدْبٍ دُونَهَا وَلُصُوصُ

قال: (فرفع على نية تقديم الفعل. وإنما جعلت الفعل مقدَّماً في النية؛ لأن النكرات لا تَسبق أفاعيلها؛ ألا ترى أنك تقول: ما عندي شيءٌ، ولا تقول: ما شيءٌ عندي)[9]، ويريد بالفعل الخبر: دونها، وعندي.

وإن تقدمتِ المبتدأَ همزةُ الاستفهام، والخبرُ جار ومجرور، أو ظرف، فهو لا يختلف عما تقدم بأنه على نية التقديم والتأخير، وقد وقفنا على هذا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: 61]، فقد أجاز أن يرفع «إلَهٌ» بـ«مع»، وجعله على نية تقديم الخبر، أي: أَمَعَ اللَّهِ وَيْلَكُم إلهٌ، إذ قدّم الخبر على المبتدأ، وأشار إلى أن الآية تتضمن معنى التعجب، وهو عنده بمنزلة قولهم: أثعلبٌ وَرَجُلٌ يَفِرُّ مِنْهُ[10].

ومن هذا إذا وُصِلَ بواو المعية، وجعل منه قول الشاعر:

الآنَ بَعْدَ لجاجَتي تَلْحَونَنِي ... هلا التَّقَدُّمُ والقُلُوبُ صِحَاحُ

فقد رفع «التقدم» بالمعنى الذي تضمنته الواو، وهو المعية، وهذا بمنزلة

---

(8) انظر الفرّاء 1/ 347، وانظر هذا الإعراب في إعراب القرآن للنحاس 1/ 569، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري 1/ 534 ـ 545.

(9) انظر الفرّاء 1/ 169، وانظر قبحَ تقديم الخبر الكتاب 2/ 127.

(10) انظر الفرّاء 2/ 297 ـ 298، ونشير إلى أنه أجاز رفعه على أنه مردود.

قولهم: الرطبُ والحَرُّ شديدٌ، ويمكن أَن يحمل هذا على قولهم: كلُّ رَجُلٍ وَضَيْعَتُهُ، غير أَنه ليس في الكلام حذف[11].

والشواهد كثيرة على تأخير المبتدأ النكرة الذي خبره ظرف أَو جار ومجرور، نذكر منها قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ ..﴾ [الأَحزاب: 23][12]، ومنه قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ﴾ [براءة: 108][13]، وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ..﴾ [البقرة: 7]، فقد نص على أَن «غشاوة» مرفوعة بـ«على»[14].

وهذا ينطبق على المبتدأ النكرة الموصوف أَيضاً، وهو ما ذهب إِليه الفرّاء في قوله تعالى: ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾ [الواقعة: 22]، فقد رفعها بـ«لهم»، أَو «عندهم»، وهو في هذا لم يقدم المبتدأَ، وتقديره لها: لهم حور عين، أَو: عندهم حور عين[15]، ومنه أَيضاً قوله تعالى: ﴿مَتَٰعٌ قَلِيلٌ﴾ [آل عمران: 197]، أَي: في الدنيا متاع قليل[16].

أَما الابتداء بالمصدر، فإِنه لم يوجب تأخيره، فقد جاز أَن يتقدم ـ كما سيأتي في المبتدأ من المصدر ـ. ويدخل في هذا المصدر المعرَّف وغير المعرَّف.

يستفاد مما تقدم أَن الفرّاء قد أَجاز الابتداء بالنكرة، وأَنها جاز تقدمها على الخبر إِذا تقدمها كلام تتعلّق به، ولم يكن خبرها ظرفاً أَو جاراً ومجروراً، وإِن كان خبرها ظرفاً أَو جاراً ومجروراً وجب تأخيرها، وتقديم الخبر.

المبتدأُ من المصدر:

ليس هناك ما يمنع عند الفرّاء الابتداء بالمصدر، وأَن يتقدم الخبرَ، سواء

---

(11) انظر الفرّاء 1/ 198، ويرى سيبويه أَن الخبر مضمر، انظر الكتاب 1/ 99 ـ 300، وانظر في هذا شرح المفصل 1/ 17.

(12) انظر الفرّاء 2/ 340.

(13) انظر الفرّاء 1/ 452.

(14) انظر الفرّاء 1/ 13.

(15) انظر الفرّاء 3/ 123.

(16) انظر الفرّاء 1/ 251.

أكان المصدر معرفة أم نكرة، وسواء أكان الخبر ظرفاً أم جاراً ومجروراً أم غير ذلك، وقد أجازه الفرّاء من دون أن يحد ذلك بقاعدة، وإنما المعنى هو الذي يحكمه، ولذا نجده في مواطن كثيرة نص فيها على أن المصدر مرفوع بما عاد عليه، ويريد به المبتدأ.

ومن المعرفة ما نص عليه في قوله تعالى: ﴿بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ﴾ [الحديد: 12]، فالرفع عنده من وجهين، أحدهما: أن «بشراكم» مرفوع بـ«جنات»، والآخر أنه مرفوع بـ«اليوم»، على معنى: سرورُكم اليومَ[17]. ويستفاد من الإعراب الثاني أنه أخبر عن المصدر بالظرف، كما أجازه في الجار والمجرور، والمصدر نكرة وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍ﴾ [النور: 6]، فقد رفعه، بـ«عليه» المضمرة، أي: عليه أربع شهادات، والمعنى: فعليه أن يشهدَ أربعَ شهادات، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: 178]، أي: فعليه اتباع بالمعروف[18].

ونشير إلى أنه أجاز هذا الإعراب في الآية الأخيرة؛ لأن المعنى عنده يفيد الأمر، و«مَنْ» يفيد العموم، والجملة شرطية، ولذا أجاز في مثله الرفع والنصب، وهو بمنزلة قولهم: مَنْ لَقِيَ العدوَّ فَصَبْراً واحْتِسَاباً، بالنصب، ومن الرفع قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: 95].

وإذا لم يفد هذا المعنى المذكور، أعني العموم، وإن كانت الجملة شرطية، لم يجز إلاّ النصب، كما لو قيل: إذا أخذتَ في عَمَلِكَ فَجِدًّا جِدًّا، وسَيراً سَيْراً. علماً بأن المثال يفيد الأمر، ومن الأخير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: 4][19].

---

(17) انظر الفرّاء 3/ 132 ـ 133، ونشير إلى أنه أجاز الرفع في «جنات»، وانظر ما جاء فيه الخبر من الجار والمجرور المصدر نفسه 1/ 109، هذا وإن سيبويه، قد أجاز الابتداء بالمصدر سواء أكان معرفة أم نكرة، انظر الكتاب 1/ 330 ـ 334.

(18) انظر الفرّاء 2/ 249، ونشير إلى أنه أجاز رفعها بـ«شهادة».

(19) انظر الفرّاء 1/ 109، وانظر المصدر نفسه 1/ 112، ونشير إلى أنه أجاز في قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ معنى: ما هو إلاّ صبرٌ جميلٌ، انظر 2/ 53، وانظر الكتاب فقد منع هذا الإعراب من دون حصر، وتقديره: الأمرُ صبرٌ جميلٌ، انظر الكتاب 1/ 321.

وقد يفيد المعنى الأَمر، ولم يتضمن معنى الشرط، فقد أَجاز فيه الرفع أَيضاً، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: 196][20]. وقد يفسر جواز ذلك عنده؛ لأَن المعنى يفيد العموم أَيضاً، وأَن الحكم لم يكن مقصوراً على أَحد بعينه، وإِنما هو شامل، وأَجاز هذا في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾ [محمّد: 4]، ـ لو قُرئت رفعاً ـ؛ لأَنها تفيد العموم، ونشير إِلى أن النصب عنده أَفضل إِذا أفاد الأمر[21].

كما أَجاز أَن يقع المصدر مبتدأً إِذا أَفاد الدعاء، وهذا ما نص عليه في أَكثر من موضع، نذكر منها قوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ عَلَىٰ نُوحٍ﴾ [الصافات: 78]، فقد نص على أَن «سلام» مرفوع بـ«على»[22]، ويفهم هذا أَيضاً مما جاء به في قوله تعالى: ﴿فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ﴾ [الواقعة: 91][23].

والذي يجدر الالتفات إِليه هو أَن الفرّاء لم يمنع تقديم المبتدأ وتأخير الخبر، وإِن كان الخبر ظرفاً، أَو جاراً، ومجروراً. كما أَسلفنا، وتفسير ذلك هو أَن المبتدأَ واقع مما يعمل عمل الفعل. وليس لذلك ما يمنع تقديمه.

ونخلص مما تقدم إِلى أَن المصدر جاز أَن يقع مبتدأً إِذا أَفاد العموم، سواء أَكان في أُسلوب شرط، أَم يفيد الأمر، أَم بعد «إِمَّا» التي تفيد التفصيل أَو غير ذلك.

ونشير هنا إِلى أَن الفرّاء كان يرجح الرفع في المصدر على النصب، وقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَـَٔابٍ﴾ [الرعد: 29]، قال: (والرفع في الأَسماء الموضوعة أَجود من النصب)[24]، هذا إذا لم يفد الأمر كما تقدم.

---

(20) انظر الفرّاء 1/ 109، والمصدر نفسه 3/ 57، وانظر إِعراب القرآن للنحاس 1/ 244.

(21) انظر الفرّاء 2/ 185 ـ 186، وانظر المصدر نفسه 1/ 188.

(22) انظر الفرّاء 2/ 387 ـ 388.

(23) انظر الفرّاء 3/ 131.

(24) انظر الفرّاء 2/ 63، ونشير إِلى أَن سيبويه رجح الرفع على النصب في المصدر إذا كان معرفة في نحو: الحمدُ لله، وأَشار إِلى أَن المصدر النكرة يعامل معاملة المعرفة، انظر الكتاب 1/ 328، 1/ 330، هذا وإِن الرضي قد علل رفع المصدر بأَنَّ حقه أَن يكون منصوباً؛ لأَنه نائب عن =

والمبتدأُ من المصدر جاز أَن يخبر عنه بالمصدر، وهذا ما سنقف عليه في قضايا الخبر.

المبتدأ من الوصف:

ليس بين أيدينا ما يشير إِلى جواز الابتداء بالوصف سوى ما وقفنا عليه فيما جاء به الفرّاء في إِعراب «سواء» في بعض الآيات القرآنية، فقد أَجاز أَن تَرفعَ «سواءٌ» ما بعدها، وهذا ما وقفنا عليه في قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ﴾ [الرعد: 10]، فقد نص على أَن موضع «مَنْ» الأُولى والثانية هو الرفع بـ«سواء»، وبذا يكون قد أَجاز الرفع بها من دون أَن يتقدمها نفي أَو استفهام، وإِن تقدمها نفي في نحو: ما قائمُ زيدٌ، فقد نص على أنهما فعل واسمه، وهما مرفوعان ولم يصرح بما يفيد أنه مبتدأ من الوصف[25]. وربما أراد بهما خبراً مقدماً، ومبتدأ مؤخراً؛ لأن الكلام هنا في منعه دخول الباء الجارة على خبر «ما» المشبهة بـ«ليس» إِذا تقدم خبرها على اسمها.

وقد يكون هذا القول محصوراً بـ«سواء»؛ لأَنه نص في مكان آخر على أن «سواء» مما يستأنف بها الكلام، إِذا تقدمها ما تتعلّق به في المعنى. وهذا ما وقفنا عليه في قوله تعالى: ﴿. . . سَوَآءً ٱلْعَٰكِفُ فِيهِ وَٱلْبَادِۚ﴾ [الحج: 25]، على قراءة الرفع، قال: (ومن شأن العرب أَن يستأنفوا بـ«سواء»، إِذا جاءت بعد حرف قد تمَّ به الكلام، فيقولون: مررتُ برجلٍ سواءٌ عندَه الخيرُ والشرُّ. . . وإِنما اختاروا الرفع؛ لأَن «سواء» في مذهب الواحد، كأَنك قلت: مررتُ على رجلٍ واحدٌ عندَهُ الخيرُ والشرُّ)[26].

= الفعل، انظر شرح الكافية 1/ 236، وذكر القرطبي جواز رفعه على الابتداء؛ لأَن فيه معنى الدعاء، انظر تفسير القرطبي 2/ 8، وانظر القضايا النحوية في تفسير القرطبي 86.

(25) انظر الفرّاء 2/ 59 ـ 60، ونشير إِلى أنه صرح بأن «من» الثانية مرفوعة بـ«سواء» وهذا يعني أنه أَجاز أَن يرفع الفعل فاعلين، وانظر المصدر نفسه 2/ 43.

(26) انظر الفرّاء 2/ 222، ونشير إِلى أَن القرطبي نَسبَ إِلى المبرد أَنه أَجاز أَن تعرب «سواء» مبتدأً، ووافقه، انظر تفسير القرطبي 17/ 64، وهذا إِعراب النحاس، انظر كتابه إِعراب القرآن 3/ 251، وانظر في هذا القضايا النحوية في تفسير القرطبي 88.

فجملة «سواءٌ عندَهُ الخيرُ والشرُّ» في محل رفع صفة للرجل. وإعرابه هذا بمنزلة إعراب قوله تعالى: ﴿سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6]، إذ جاز أن تعرب «سواء» مبتدأ، ما بعده خبره(27).

وهناك نص يتضمن جواز رفع اسم الفاعل المسبوق باستفهام، ومنع نصبه، وليس فيه ما يشعر بأنَّه من باب المبتدأ، ذكره من خلال منعه الرفع في «قادرين» في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: 4]، نقف عليه لتتضح الرؤيا، قال: (. . . يريد: بلى نقوى قادرين. . . وقول الناس: بلى نقدر، فلما صرفت إلى «قادرين» نصبت ـ خطأ؛ لأن الفعل لا ينصب بتحويله من «يفعل» إلى «فاعل»، ألا ترى أنك تقول: أتقوم إلينا؛ فإن حولتها إلى فاعل، قلت: أقائمٌ، وكان خطأ أن تقول: أقائماً أنتَ إلينا؟ وقد كانوا يحتجون بقول الفرزدق:

على قَسَمٍ لا أَشْتمُ الدَّهرَ مُسْلِماً وَلا خَارِجاً مِنْ فِيَّ زورُ كلامِ)(28)

تُظهر أهمية النص المتقدم أن الفرّاء أجاز الرفع في «قادرين» على أنه محول من جملة فعلية فعلها مضارع، ولم يصرح بأنه مرفوع على أنه مبتدأ من وصف، ويمكن أن يستفاد من هذا النص وما تقدمه أنه ليس هناك ما يعرف بالمبتدأ من الوصف عنده، وإن ما جاء من اسم الفاعل، فهو محوَّل عن جملة فعلية، فعلها مضارع.

وهناك قضية يمكن أن يشار إليها، وهي جواز خروج المبتدأ من الابتداء، ونصبه على المفعولية، وقد أجازه الفرّاء في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: 136]، فقد أجاز نصب «قدره» على نية تقدير الفعل أي: ليعط الموسعُ قدرَه(29).

كما أجاز في المنصوب قطعه عما قبله، ورفعه على المبتدأ والخبر، وهو

(27) انظر الآية في إعراب القرآن للنحاس 1/ 135، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري 1/ 21، وانظر الفرّاء 1/ 153.

(28) الفرّاء 3/ 208، وانظر في هذا الكتاب 1/ 346، وإعراب القرآن للنحاس 3/ 553.

(29) انظر الفرّاء 1/ 153.

ما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا﴾ [الأعراف: 64]، فقد أجاز رفع «صالحاً»[30]، ونشير إلى أنه قد أجاز ذلك كثيراً في المفعول على أنه خبر لمبتدأ محذوف، وهذا ما سنقف عليه بعداً.

بقي شيء أود الوقوف عليه في المبتدأ، وهو أن المبتدأ من الضمير المنفصل قد يتكرر كما هو في نحو: أنتَ أنتَ فعلتَ، فقد منع الفراء أن يعرب «أنتَ» الثانية توكيداً للأُولى من دون فصل بينهما؛ لأن لفظهما واحد، والعرب لا تجمع بين اسمين قد كُنّي عنهما، ليس بينهما شيء، منه قوله تعالى: ﴿وَهُم بِٱلْأَخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [لقمان: 4]، وهذا مقصور على المبتدأ؛ لأنه أجازه في الفاعل والمفعول والمجرور[31].

قضايا في الخبر:

إن اجتهاد الفرّاء في فهم النص أذهبه إلى أن يرى أكثر من وجه في إعراب الخبر، فقد أجاز تعدد الخبر وقطعه ونصبه على الحال، وعدم مطابقته المبتدأ وإضماره أو إضمار المبتدأ، إلى غير ذلك من القضايا التي جاءت في الخبر، وسنحاول الوقوف على أبرزها مما تفيد البحث.

ومن تلك القضايا جواز تعدد الخبر، والخبر الأول جملة والثاني مفرد في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، فقد أجاز أن يعرب «لا ريب فيه» خبراً، و«هُدًى» خبراً ثانياً، قال: (وإن جعلت «لا ريب فيه» خبره، رفعت أيضاً «هدى» تجعله تابعاً لموضع «لا ريب فيه»)[32].

كما أجاز أن يفصل بين الخبرين المفردين بالجملة على أنها صفة للخبر الأول، في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ﴾ [الأنعام 92، 155]، وتقديره:

(30) انظر الفرّاء 1/ 383.

(31) انظر الفرّاء 2/ 45، ونشير إلى أنه صرح بأن «أنتَ» الثانية تكرير للأُولى، وقد يريد بهذا أنها زائدة تفيد التوكيد، انظر معانيه 2/ 234، ونشير إلى أن سيبويه قد أجاز في «أنتَ أنتَ» أن يعربا مبتدأ وخبراً، انظر الكتاب 1/ 381 ـ 382.

(32) انظر الفرّاء 1/ 11.

وهذا كتاب، وهذا مبارك[33]، كما أَجاز أَن يفصل بالحال، وبالمفعول لأَجله من المصدر المؤول، في قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأَحقاف: 14][34]، أَي: هذا كتاب.. وبشرى.

وأَجاز أَن يفصل بين المبتدأ والخبر المتعدد بجملة قد اقترنت بالفاء، غير متضمنة معنى الشرط، وهذا ما ذهب إِليه في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا فَلْيَذُوقُوهُ حَمِيمٌ وَغَسَّاقٌ﴾ [ص: 57][35].

ومن هذه القضايا أَن الفرّاء أَجاز في الخبر الثاني أَن يرفع على أَنه خبر لمبتدأ محذوف شرط ذلك أَن يتم الكلام الذي تقدم، وهذا ما أَجازه في الآية المتقدمة ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ...﴾[36].

توحيد الخبر:

لقد نص الفرّاء على توحيد الخبر إِذا كان من مصدر أَو من صيغة «أَفعل» التفضيل، وفي الأَخير يتوقف على المضاف إِليه، كما أَجاز في غيره توحيده وعدمه، وهذا يدفعنا إِلى تناول الإِخبار بالمصدر، ومن ثَمَّ نعرض إِلى غيره.

أَما الإِخبار بالمصدر، فقد أَجاز أَن يقع بالمصدر الصريح والمصدر المؤول، وذكر في الأَول جواز أَن يخبر به عن الضمير، وقد نصّ عليه الفرّاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ﴾ [ص: 84]، فقد أَجاز رفع «الحقُّ» في الأُولى على أَنها خبر لمبتدإٍ محذوف تقديره: فهو الحقُّ، كما ذكر عن ابن عباس أَنه قال: فأَنا الحقُّ، وأَقول الحقَّ[37].

وأَلزم في الخبر أَن يلازم الإِفراد والتذكير إِن كان ذلك من المصدر، وقد نص عليه في أَكثر من موضع منها قوله: (العرب تقول: نحن منك البراء

(33) انظر الفرّاء 1/ 11، وانظر المصدر نفسه 1/ 380.
(34) انظر الفرّاء 3/ 51.
(35) انظر الفرّاء 2/ 410.
(36) انظر الفرّاء 3/ 51.
(37) انظر الفرّاء 2/ 412.

والخلا، والواحد والاثنان والجميع من المؤنّث والمذكر يقال فيه: براء؛ لأَنه مصدر. . .)[38].

أَما مجيئه من المصدر المؤول فقد أَجاز الفرّاء في أَن تكون «ما» المصدرية خبراً لمبتدأ محذوف، كما أَجازه في «أَنَّ» المفتوحة الهمزة، ومن الأَول ما نص عليه في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ . . .﴾ [يس: 52]، فقد أَجاز الوقف على «هذا»، وأَعرب «ما» مصدرية في محل رفع خبراً لمبتدأ محذوف، تقديره: بَعْثُكُم وَعْدُ الرَّحمنِ[39]، ومن الثاني ما نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ﴾ [مريم: 36]، فقد أَجاز فتح همزة «أَنَّ» على أَنَّها في محل رفع خبر لمبتدأ محذوف تقدير: ذلك أَنَّ الله ربي. . .، وهذا يعلل فتح همزتها كما أَجاز أَن يكون في محل خفض بـ«على» المحذوفة[40].

أَما توحيد الخبر في صيغة «أَفعل» إذا ما أُضيفت إِلى ما اشتق من فعل، فقد ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ . .﴾ [البقرة: 41] قال: (فوحد الكافر، وقبلَه جمعٌ، وذلك من كلام العرب فصيحٌ جيدٌ في الاسم إِذا كان مشتقًّا من فعل، مثل الفاعل والمفعول؛ يراد به: ولا تكونوا أَولَ مَن يكفر، فتحذف «مَنْ» ويقوم الفعل مقامها، فيؤدِّي الفعلُ عن مثل ما أَدَّتْ «مَنْ» عنه من التأنيث والجمع، وهو في اللّفظ توحيد. ولا يجوز في مثله من الكلام أَن تقول: أَنتم أَفضلُ رجلٍ، ولا أَنتما خيرُ رجلٍ؛ لأن الرجل يُثنى ويُجمع ويفرد، فيعرف واحدُه من جمعه، والقائم قد يكون لشيء ولِمَنْ فيؤدّي عنهما، وهو موحَّد؛ أَلا

(38) انظر الفرّاء 3/ 30، والمصدر نفسه، 2/ 424، 1/ 33، ونشير إِلى أَن الأخفش أَجاز الإِخبار بالمصدر في نحو «هم قومٍ رضى. . . . .» انظر معانيه 391، وأَجاز سيبويه أَن يقع المصدر المنصوب محل الخبر على أنه مصدر نائب عن فعله في نحو: ما زيدٌ إِلاَّ سيرا، انظر الكتاب 1/ 335، وأَجاز المبرد أَن يقع المصدر المرفوع محل الخبر على نية حذف المضاف في نحو: زيدٌ سيرٌ، على تقدير: زيدٌ صاحبُ سيرٍ، انظر المقتضب 3/ 230.

(39) انظر الفرّاء 2/ 380، وانظر هذا الإِعراب في إِعراب القرآن للنحاس 2/ 728، والتبيان للعكبري 2/ 1084.

(40) انظر الفرّاء 2/ 168، وذكر النحاس أَن الخليل وسيبويه قدراها: لأَنَّ. . .، انظر إِعراب القرآن 1/ 316.

ترى أنك قد تقول: الجيش مقبلٌ والجُند منهزمٌ، فتوحَّد الفعل لتوحيده، فإذا صرت إلى الأسماء قلت: الجيش رجالٌ، والجند رجالٌ؛ ففي هذا تبيان؛ وقد قال الشاعر:

وَإِذا هُـمْ طَـعِـمُـوا فَـأَلأَمُ طَـاعِـم ... وَإِذا هُـمْ جَـاعُـوا فَـشَـرُّ جِـيَـاعِ

فجمعه وتوحيده جائز حسن)[41].

فقول الفرّاء يشير إلى أن المضاف إليه «أفضل» إذا كان مشتقاً فلا يثنى ولا يجمع ذلك المشتق، وإنما يلازم حالاً واحدة، وفي غيره يثنى ويجمع، وأشار في هذا إلى الإخبار بالمصدر الذي تقدم الكلام فيه بأنه يلازم الإفراد كما هو في: الجيش مقبلٌ.

ومما أجاز توحيده وعدمه في غير المصدر قوله: (. . . ثم قال: «هم العدو» ولم يقل: هم الأعداء، وكل ذلك صواب)[42]، كما أجازه في اسم الفاعل في قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: 4]؛ وجاز ذلك عنده؛ لأنه في مذهب الجمع، وهو كثير في القرآن يؤدي معنى الواحد معنى الجمع[43].

كما أجاز في «قليل وكثير»، وفي «واحد» أن يقال: عصبةٌ قليلةٌ وقليلون، وكثيرة، وكثيرون، لأن القلة والكثرة تدخلهم في معنى الجمع، وكذا: أنتم حيٌّ واحدٌ وواحدون؛ لأنهما بمعنى واحد، وجعل منه قول الكميت:

فَـردَّ قَـواصِـيَ الأَحـيَـاء مِـنـهُـم ... فَـقَـد رَجَـعُـوا كَـحَـيٍّ وَاحِـدِيـنَـا[44]

كما أجازه في المفردة التي تتضمن معنى الجمل مثل كلمة «طريقة»؛ لأنها تتضمن معنى «الأشراف»، قال: (والعرب تقول للقوم: هؤلاء طريقةُ قومهم. وطرائقُ قومهم: أشرافهم)[45].

---

(41) انظر الفرّاء 1/ 32 ـ 33.

(42) انظر الفرّاء 3/ 159.

(43) انظر الفرّاء 3/ 167، وانظر هذا المعنى في إعراب النحاس 1/ 462.

(44) انظر الفرّاء 2/ 280.

(45) انظر الفرّاء 2/ 185.

ونشير إلى أنه أجاز ذلك في اسم الفاعل إذا كان متفرعاً، وسيأتي الكلام فيه في جواز رفع المفعول على الابتداء. في نحو: رأيتُ القوم قائماً وقاعداً. . . .

كما أجاز ذلك في المبتدأ من المؤنّث، وخبره جملة فعلية فاعلها مؤنّث في نحو: النساءُ قد ذَهَبَتْ، وذَهَبْنَ[46] ومنعه في نحو: الاثنتان قام، وتفسير ذلك أنه جاز أن يعود على النساء ضمير المفرد للمؤنّث، وضمير جماعة الإناث.

كما أجاز أن يكون المبتدأُ والخبر مصدرين في قوله تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ [الأنعام: 77]، فقد نص على رفع «قَولُهُ» بـ«الحقُّ»[47]، وجاز أيضاً أن يكون خبر المصدر مصدراً مؤولاً من «أَنْ» والفعل كما هو في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ ..﴾ [المائدة: 33]، فقد ذكر الفرّاء أن «أَنْ» في موضع رفع[48].

قطع الخبر ونصبه على الحال أو على المفعولية:

ومما جاء في الخبر أن الفرّاء أجاز قطعه، ونصبه على الحال، وقد وقفنا على هذا من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2]، فقد أجاز نصب «هُدًى» على أنها حال، وعلّل هذا بأن «هُدًى» نكرة اتصلت بمعرفة قد تمّ خبرها، وهي مثل قوله تعالى: ﴿ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا﴾ [هودُ 72][49].

ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ... مُّقْتَدُونَ﴾

---

(46) انظر الفرّاء 1/ 460، وانظر المصدر نفسه 2/ 143، ونشير إلى أنّ منعه في نحو الاثنتان قام، يفيد أنه لا يجيز تقديم الفاعل على الفعل.

(47) انظر الفرّاء 1/ 340.

(48) انظر الفرّاء 1/ 306، وانظر هذا الإعراب في إعراب القرآن للنحاس 1/ 495، والتبيان للعكبري 1/ 434، ونشير إلى أن بعض النحويين ذهب إلى أن الرفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف، منهم سيبويه والأخفش والمبرد، انظر الكتاب 2/ 83 ـ 84، ومعاني القرآن للأخفش 235 ـ 236، والمقتضب 4/ 304 ـ 305، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 102.

(49) انظر الفرّاء 1/ 12.

[الزخرف: 22 ـ 23]، فقد أَجاز قطع «مهتدون» و«مقتدون» ونصبهما على الحال؛ لأَن ما قبلهما يصلح أَن يكون خبراً، قال: (رُفعتا، ولو كانتا نصباً لجاز ذلك؛ لأَن الوقوف يحسن دونهما، فتقول: للرجل: قدمتَ، ونحنُ بالأَثر متبعين ومتبعون)[50].

أَما نصبه على المفعولية فقد نص عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ﴾ [البقرة: 136]، فقد أَجاز نصب «قَدرُهُ» على المفعولية، وتقديره: ليُعطِ الموسعُ قدرَهُ[51].

قطع المنصوب ورفعه على الخبر:

ونشير هنا إِلى أَن الفرّاء كان يجيز رفع المنصوب على أَنه خبر لمبتدأ محذوف أَو أَنه مرفوع على الاستئناف أَو الائتناف، وشواهده كثيرة، وقد جعل ذلك مطرداً إذا كان الفعل متعدياً مصحوباً بالحال التي ليست مشروطة، قال: (وكل فعل أَوقعته على أَسماء لها أَفاعيل ينصب على الحال الذي ليس بشرط، ففيه الرفع على الابتداء، والنصب على الاتصال بما قبله؛ من ذلك: رأَيتُ القومَ قائماً وقاعداً، وقائمٌ وقاعدٌ؛ لأَنك نويتَ بالنصب القطع، والاستئناف في القطع أَحسن)[52]، أَي: وسواءٌ أَكانوا قائمين أَم قاعدين، ويشير النص إِلى أَن الفرّاء يميل إِلى استئناف الحال على أَنها خبر لمبتدأ محذوف. ونشير إِلى أَن هذا لا يجوز في الحال المشروطة مثل: أَكرم الجند ظافراً ومنتصراً على أَعدائه، واضرب أَخاك ظالماً أَو مسيئاً؛ لأَنه على معنى: إِن ظفروا وانتصروا، وإِن ظلم وأَساء.

كما أَجازه في «ظنَّ» وما يفيد معناها، في نحو: أَظنُّ القوم قياماً وقعوداً وقيامٌ وقعودٌ، وقائماً وقاعداً، وقائمٌ وقاعدٌ؛ لأَن الواحد هنا يفيد معنى الجمع[53].

---

(50) انظر الفرّاء 3/ 30، وانظر المصدر نفسه 2/ 280، 3/ 216، وانظر إِعراب القرآن للنحاس 3/ 85.

(51) انظر الفرّاء 1/ 153.

(52) انظر الفرّاء 1/ 183.

(53) انظر الفرّاء 1/ 193.

كما أنه أجاز رفع التميز في قوله تعالى: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا ..﴾ [آل عمران: 91]، «ذَهَبٌ»، ونشير إلى أن التمييز إذا كان مفرداً في نحو: عندي عشرون رجلاً، فإنه جاز عند الفرّاء أن يجمع ويرفع، فيقال: «عشرون رجال»[54].

وقد يكون هناك أكثر من وجه، فقد أجاز الفرّاء الرفع على الاستئناف، والنصب على الحال، والجر اتباعاً لما تقدم، فيما كان حاصلاً من تفريع في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾ [آل عمران: 13]، فقد أجاز الجر برد «فئة... وأخرى» على «فِئَتَينِ»، والنصب على الحال، على تقدير: التقتا مختلفتين، وجعل منه قول الشاعر:

فَكُنْتُ كَذِي رِجلَيْنِ رِجْلٌ صَحِيحَةٌ   وَرِجْلٌ رَمَى فِيهَا الزَّمَانُ فَشَلَّتِ

فقد أجاز في «رِجْلٌ... ورِجْلٌ» الرفع على الاستئناف، والخفض بردهما على «رجلين»، وجعل من هذا قول الآخر:

إِذَا مِتُّ كَانَ النَّاسُ نِصْفَينِ شَامِتٌ   وَآخَرُ مُثْنٍ بِالَّذِي كُنْتُ أَفْعَلُ

فقد أجاز في «شامتٌ... وآخرُ» الرفع على الاستئناف، أي: بعضٌ شامتٌ وبعضٌ غير شامتٍ، والنصب على التبعية لما تقدم، وجعل منه قول الآخر:

حَتَّى إِذَا مَا اسْتَقَلَّ النَّجْمُ فِي غَلَسٍ   وَغُودِرَ الْبَقْلُ مَلْوِيٌّ وَمَحْصُودُ

أي: بعضه ملويٌّ وبعضه محصود، وأجاز نصبه على الحال[55].

يستفاد من هذا كله أن الفرّاء كان يجيز أن يعرب ما كان عن تفريع مبتدأً وخبراً إذا تم الكلام به، كما هو في «فئة تقاتل...»، وإذا لم يتم الكلام به أعربه خبراً لمبتدأ محذوف، أو نصبه على الحال، أو يعربه تابعاً لما قبله إذا طابقه في الإعراب. ونشير إلى أن هذا ليس مقصوراً على ما تقدم، وإنما أجازه في مفعول «ظَنَّ».

---

(54) انظر الفرّاء 1/ 226، والمصدر نفسه 1/ 342.

(55) انظر الفرّاء 1/ 192 ـ 193، وانظر في هذا الكتاب 1/ 71، وإعراب القرآن للنحاس 2/ 10 ـ 11.

دخول الفاء على خبر المبتدأ:

لقد نص الفرّاء على دخول الفاء على خبر المبتدأ أو خبر «إنَّ» إذا كان المبتدأ مما يفيد العموم أو كان يوصف بما يفيد العموم، وعندها تفيد الشرط، سواء أكان الخبر جملة أم مفرداً، وجعل منه قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْمَوْتَ ٱلَّذِى تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُۥ مُلَٰقِيكُمْ﴾ [الجمعة: 8]، قال: (أدخلت العرب الفاء في خبر «إنَّ»؛ لأنها وقعت على «الذي»، و«الذي» حرف يوصل، فالعرب تدخل الفاء في كل خبر كان اسمه مما يوصل مثل: مَنْ، والذي، وإلقاؤهما صواب، وهي في قراءة عبد اللّه: «إن الموتَ الذي تفرُّون منه ملاقيكم» ومَن أدخل الفاء ذهب بـ«الذي» إلى تأويل الجزاء، إذا احتاجت إلى أن توصل، ومَن ألقى الفاء فهو على القياس؛ لأنك تقول: إن أخاك قائم، ولا تقول: إن أخاك فقائم، ولو قلت: إن ضاربك فظالم كان جائزاً؛ لأن تأويل: إن ضاربك، كقولك: إن مَن يضربُك فظالم، فقس على هذا الاسم المفرد الذي فيه تأويل الجزاء، فأدخل له الفاء)[56].

والنص يشير إلى أن معنى العموم غير مقصور على الأسماء الموصولة، وإنما هو جائز في غيره إذا تضمن معنى الجزاء من غير أداة شرط.

وهناك آية تضمنت الجملة الاسمية، والمبتدأُ فيها اسم موصول لم يقترن خبره بالفاء، وهي قوله تعالى: ﴿مَا جِئْتُم بِهِ ٱلسِّحْرُ﴾ [يونس: 81]، وقد تعرض الفرّاء إلى تعريف النكرة إذا وقعت في جواب الاستفهام، وقولهم: أهذا سحرٌ؟ وجوابه: بل ما جئتُم به السحرُ[57].

وأجاز الفرّاء دخول الفاء في غير ما تقدم مما ليس يفيد معنى الشرط، وهو

(56) انظر الفرّاء 3/156 ـ 157، ونشير إلى أن الفرّاء قد أجاز في مثل قوله تعالى: ﴿الزاني والزانية..﴾ الرفع والنصب، انظر معانيه 1/431 ـ 432، وانظر في دخول الفاء على الخبر إذا تضمنت الجملة معنى الشرط، الكتاب 1/138 ـ 140، والمقتضب 3/195 ـ 196، وشرح المفصل 1/99 ـ 100، وشرح الكافية 1/267 ـ 270، وتفسير القرطبي 12/16، والقضايا النحوية في تفسير القرطبي 108.

(57) انظر الفرّاء 1/475 وانظر النحو الكوفي 135.

ما نص عليه في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ فَذُوقُوهُ﴾، فقد رفع «ذلكم» بالضمير العائد في «فَذُوقوه»[58].

دخول اللام على المبتدأ والخبر:

لقد أَجاز الفرّاء دخول لام الابتداء على المبتدأ كما أَجاز دخولها على الخبر، وقد أَشار إِلى ذلك من خلال ما جاء به في قوله تعالى: ﴿يَدْعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِۦ﴾ [الحج: 13]، قال: (فجاء التفسير: يدعو مَن ضَرّه أَقربُ مِن نفعه، وقد حالتْ اللام بينهما، . . . ، فَتَرى أَن جواز ذلك؛ لأَن «مَنْ» حرف لا يتبيَّن فيه الإِعراب فأُجيز الاعتراض باللام دون الاسم؛ إِذ لم يتبيَّن فيه الإِعراب، وذُكر عن العرب أَنهم قالوا: عندي لَمَا غيرُه خيرٌ منه، فحالوا باللام دون الرافع، وموقع اللام ينبغي أَن يكون في «ضَرُّه» وفي قولك: عندي مَا لَغَيرُه خيرٌ منه. . . ، وقد يكون قوله: «ذلك هو الضلال البعيدُ يدعو، فتجعل «يدعو» من صلة «الضلال البعيد»، وتضمر في «يدعو» الهاء، ثمَّ تستأنف الكلام باللام، فتقول: لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ المولَى، كقولك في مذهب الجزاء: لَمَا فَعلتَ لهو خيرٌ لك، وهو وجه قويٌّ في العربية)[59].

فالفراء أَجاز دخول اللام على الخبر إِذا كان مبنياً لا تظهر عليه حركة الإِعراب، سواء أَكان المبني مفعولاً أَم مبتدأً أَم خبراً، والمثال الأَخير «لَمَا فعلت لَهُو خيرٌ لكَ»، يُظهر أَن الفراء قد أَجاز دخول اللام على أَداة الشرط «ما» التي هي مبتدأ، وعلى جواب الشرط «لهو خير لك»، وجاز ذلك عنده؛ لأَن «ما» و«هو» مما لا تظهر عليهما الحركة الإِعرابية؛ لأَنهما مبنيان.

إِضمار المبتدأ أَو الخبر:

ومن قضايا المبتدأ والخبر جواز إِضمار المبتدأ أَو الخبر، وقد تقدمت على ذلك شواهد، ونشير هنا إِلى أَنه ذهب إِلى إِضمار المبتدأ إِذا لم يتقدم كلام

---

(58) انظر الفرّاء 1/ 405، وانظر المصدر نفسه 1/ 260، 2/ 244، 2/ 424، 3/ 22.

(59) انظر الفرّاء 2/ 217، وانظر في هذا إِعراب القرآن للنحاس 2/ 392 ـ 393.

بأن يُرفع الاسم على الاستئناف، وبعد القول إذا كان الاسم بعده مرفوعاً منه قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف: 22]، والمعنى: هم ثلاثة(60).

إعراب فواتح السور:

لقد أجاز الفرّاء رفع أحرف الهجاء في فواتح السور على المبتدأ والخبر، وقد نصّ عليه في قوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [هود: 1]، قال: (رفعت الكتاب بالهجاء الذي قبله، كأنك قلت: حروف الهجاء هذا القرآن...)(61).

أساليب تتعلّق بالجملة الاسمية:

هناك مجموعة أساليب يمكن أن تعالج ضمن موضوعات الجملة الاسمية، نتناولها منفردة، وهي:

أولاً: لغة أكلوني البراغيث:

هناك آيات تضمنت هذه اللغة، والفرّاء وقف عندها، وأجاز أكثر من وجه في إعرابها، منها قوله تعالى: ﴿...ثُمَّ عَمُوا۟ وَصَمُّوا۟ كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [المائدة: 71]، فقد رفع «كثيرٌ» من ثلاثة أوجه، أحدها أن يكون الفعل على نية التكرير، بمعنى أن «كثير» بدل من الضمير: وتقديره: عَمِي وصمَّ كثيرٌ منهم، والثاني أنه أعرب «كثير» فاعلاً للفعلين، وجعل منه قول الشاعر:

يَلُومُونَنِي في اشْتِرَائِي النَّخِيـ ـلَ أَهْلِي فَكُلُّهُم أَلْوَمُ

وبذا يكون قد أجاز أن يلحق الفعل بعلامة تدل على الفعل، ويعرب «كثير» خبراً لمبتدأ محذوف تقديره «ذلك كثيرٌ». ونشير إلى أنه أجاز النصب على

---

(60) انظر الفرّاء 1/ 370، وانظر فيما أجاز فيه الفرّاء إضمار المبتدأ أو الخبر 1/ 38، 1/ 188، 1/ 196، 1/ 251، 1/ 302 ـ 303، 1/ 405، 1/ 339، 2/ 358، 2/ 372، 2/ 380، 2/ 413، 3/ 13، 3/ 30، 3/ 57، 3/ 83، 3/ 121، 3/ 123، 3/ 124، والشواهد على ذلك كثيرة.

(61) انظر الفرّاء 2/ 3، وانظر 3/ 257 ـ 259، وانظر تفسير القرطبي 1/ 156، والقضايا النحوية في تفسير القرطبي 104 ـ 106.

المصدرية[62]. من كل هذا نقول: إن الفرّاء لم يعرب «عموا وصمُّوا» خبراً مقدماً على المبتدأ.

ثانياً: حَسْبُكَ اللَّهُ:

حق هذا الأسلوب أن يلحق فيما قدمناه في المصدر، وأفردناه؛ لأنه أسلوب متمثل بنفسه، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ [الأنفال: 64]، فقد أعرب الفرّاء الكاف في موضع جرٍّ، ورفعَ لفظ الجلالة من دون أن يصرح بوجه الرفع، ونص على أنَّ «مَنْ» في موضع نصب، وتفسيره: يكفيك اللَّهُ وأخاكَ، وقلّل من النصب في مثل هذا، وأكثره أن يقال: حسبُكَ وحَسْبُ أخيك، ونصَّ على أنَّ في «حَسْبُكَ» معنى الفعل[63]، ولذا نصب «أخاكَ»؛ لأنَّه ردَّه على محل الكاف قبل الإضافة، ونشير إلى أن إضافة «حَسْبُ» إلى الكاف من إضافة المصدر إلى مفعوله، وهو بمنزلة قوله تعالى: ﴿إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ . . .﴾ [العنكبوت: 33] كلُّ هذا يفيد بأن الفرّاء أنزل هذا التركيب منزلة الجملة الفعلية، ولم يعربه من باب المبتدأ والخبر، وهذا يذكرنا بما قدمناه في المبتدأ من الوصف.

بقي أن نشير إلى أنَّ الفرق بين ما تقدم في المصدر وهذا النمط أن المصدر يخبر عنه، أما «حسبُكَ» فإنه أُنزل منزلة الجملة الفعلية، فلم يخبر عن المصدر، وإنما أُخبر به، ولفظ الجلالة فاعل لـ«حَسْبُكَ».

ثالثاً: ما لك. . .

لقد منح الفرّاء هذا الأُسلوب معنيين، أَحدهما أَنه يفيد الاستفهام، وجعل منه «مَا بَالُكَ» و«مَا شَأْنُكَ»، ويرى النصب في الاسم الواقع بعدها، وجعل منه قوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾ [النساء: 88] والرفع إذا كان فعلاً مضارعاً، وجعل منه قول الشاعر:

---

(62) انظر الفرّاء 1/ 316 ـ 317، وانظر في هذه اللغة الكتاب 1/ 19، والمصدر نفسه 2/ 315 ـ 316، والأصول في النحو لابن السراج 1/ 71، وإعراب القرآن للنحاس، 1/ 359، 1/ 385 ـ 389، وتفسير القرطبي 4/ 176، والقضايا النحوية في تفسير القرطبي 220 ـ 221.

(63) انظر الفرّاء 1/ 417.

وَمَا لَكِ تَرْغِينَ وَلا تَرْغُو الخَلِفْ[64]

ويُعرب كلٌ من الاسم المنصوب والفعل المرفوع حالاً، والخلفة هي التي في بطنها ولدها.

أَما المعنى الآخر فإنه يفيد معنى المنع، وجعل منه قوله تعالى: ﴿مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 32][65]، والذي يفرق بين الأُسلوبين دخول «أَنْ».

وأَشار الفرّاء إِلى قول الكسائي في المعنى الأَخير بأَنه يرى إِضمار «في»، وهو بمنزلة: مَا لَكُم في أَلاَّ تُقاتِلُوا، ومنعه الفرّاء؛ لأَنه لا يقال: ما لَكَ أَنْ قُمْتَ، أَي: مَا لَكَ قيامك، في الماضي والمستقبل، والمنع يقع في المستقبل، فلا يقال: منعتُكَ أَنْ قُمتَ، ويقال: مَنَعْتُكَ أَنْ تَقومَ، ولذا جاءت في المستقبل[66].

رابعاً: مَا شَاء اللَّهُ:

هذا أُسلوب تعرض له الفرّاء لمجيئه في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الكهف: 39]، فقد أَجاز رفع «ما» بالضمير المحذوف، تريد: هو ما شاء اللَّهُ، ويكون من باب المبتدأ والخبر، كما أَجاز أَن تكون مرفوعة أَصلاً على تقدير: ما شاءَ اللَّهُ كانَ، ولمّا طرحت «كانَ»، نُصبت «ما» بالفعل «شاء» على المفعولية[67]. وبهذا يكون قد أَجاز تحويل جملة الشرط إِلى جملة خبرية بطرح الجواب.

خامساً: ماذا ومَن ذا:

لقد أَجاز الفرّاء في «ماذا» ثلاثة معان، أَحدها أَن تفيد الاستفهام المحض على جهة التعجب في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [يونس: 50]، على أَن ترفع بما عاد عليها في «منه»، أَي: إِنها مبتدأ،

(64) انظر الفرّاء 1/ 163.

(65) انظر الفرّاء 1/ 163 ـ 164، والمصدر نفسه 1/ 464.

(66) انظر الفرّاء 1/ 165.

(67) انظر الفرّاء 2/ 145، وانظر هذا الإِعراب في إِعراب القرآن للنحاس 2/ 276، والتبيان للعكبري 2/ 848.

والمعنى الثاني الاستفهام أيضاً من دون أن تتضمن معنى التعجب، وذهب إليه في الآية نفسها، على أن يعرب في محل نصب بـ«يستعجل»، والضمير في «منه» يعود على «العذاب»[68]، والذي يفرق بين المعنيين كما هو واضح الإعراب، والمعنى الأخير أن «مَا» اسم استفهام، و«ذا» اسم موصول يرفع «مَا»[69].

أما «مَنْ ذا» فقد صرح الفرّاء بأن العرب توصل «مَنْ» في الاستفهام بـ«ذا» حتى تصير كالحرف الواحد، وأنه وجدها في بعض مصاحف عبد الله بن مسعود «منذا»[70]، وأشار في موضع آخر إلى جواز أن تكون «ذا» اسماً موصولاً شأنها شأن «ماذا»[71]. وبذا فإن «مَنْ ذا» تعرب بإعراب «مَاذا»، والفرق بينهما أن الأولى للعاقل والثانية لغير العاقل.

سادساً: مَنْ قائمٌ؟

لقد منع الفرّاء الأسلوب «مَنْ قائِمٌ؟»، في العربية في غير الشعر، وإنما يقال: مَنْ هو قائمٌ؟ وعلل هذا بأحد أمرين، أحدهما أن كلام العرب: مَنْ القائمُ؟ ومَنْ يقوم؟ وَمَنْ قام؟ ولذا أنزلوا «هو قائم» منزلة المعرفة أو منزلة الجملة الفعلية، ويفهم مِن كلام الفرّاء أن «مَنْ» يجب أن توصل بما يفيد معنى الجملة الفعلية، إذ تضمن ما بعدها معنى الفعل، وعلى هذا أجازه في المعرف. وقد جاء في الشعر بالنكرة، ومنه قول الشاعر:

مَنْ شَارِبٌ مُرْبِح بالكأسِ نَادَمَنِي لا بِالحَصُورِ ولا فيها بِسَوَّار

والوجه الآخر أن العرب ربما كانت تتهيب أن توصل «مَنْ» بالنكرة لئلا يذهب بها إلى أنها حرف جرٍّ، فيجرون بها، فيقولون: مِنْ رَجلٍ يتصدَّقُ على إضمار «هَلْ مِنْ رجلٍ..»، وقد أُنشد هذا البيت بالجر والرفع:

---

(68) انظر الفرّاء 467، انظر في «ماذا» الكتاب 2/ 416 ـ 417، معاني القرآن للأخفش 123، معاني القرآن وإعرابه للزجاج 1/ 72، وشرح الكافية 3/ 67، والقضايا النحوية في تفسير القرطبي 65 ـ 66، والنحو الكوفي 140.

(69) انظر الفرّاء 1/ 138.

(70) انظر الفرّاء 3/ 132، وانظر 1/ 157.

(71) انظر الفرّاء 1/ 138، وانظر في «مَنْ ذا» إعراب القرآن للنحاس 1/ 283، وشرح الكافية 3/ 66، وتفسير القرطبي 3/ 273، ومغني اللبيب 432، والنحو الكوفي 140.

مَـنْ رَسُـولٌ إلـى الـثُّـريـا بِـأَنـي ضِقْتُ ذَرْعاً بِهَجرِهَا والكِتَابِ[72]

ونشير إلى أن الفرّاء أجاز أن يقال للمخاطب: أذاهبٌ؟ وأقائمٌ إلينا[73]؟

سابعاً: كم رجُل أتاني:

لقد أجاز الفرّاء في «رجل» النصب والجر، والرفع، أما النصب فإنَّ «رجلاً» منصوب على التمييز و«كم» استفهامية، وأما الجر فقد حذفت منه «مِنْ» الجارة لكثرة الاستعمال، وأما الرفع فمرفوع بفعله المتأخر، وهو على نية التقديم؛ لأن النكرات لا تتقدّم على أفعالها، أو أخبارها، وجعل من هذا قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 249][74].

ثامناً: ما أفعله:

وهو أُسلوب تضمنه القرآن، منه قوله تعالى: ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: 175]، وقد تعرض الفرّاء إلى هذا الأُسلوب، وأجاز فيه وجهين، أحدهما أن «ما» اسم استفهام، وضمن الآية الاسم الموصول أيضاً، وتقديره: فما الذي صبَّرهم على النار؟ والوجه الآخر أن «مَا» تعجبية[75].

ويرى الفرّاء أن التعجب يأتي من الاستفهام أولاً، ذكر ذلك في قوله تعالى: ﴿مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ [عبس: 17]، قال: (يكون تعجباً، ويكون: ما الذي أكفره؟ وبهذا الوجه الآخر جاء التفسير، ثُمَّ عجَّبه، فقال: ﴿مِنْ أَيِّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ ثُمَّ فسر، فقال: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ أطواراً نطفة)[76].

---

(72) انظر الفرّاء 2/ 26، ونشير إلى أن النحاس قد خالف ما ذهب إليه الفرّاء في «مَنْ قائم»، انظر إعرابه 2/ 109، وذكر جواز هذا السيوطي، انظر همع الهوامع 1/ 72، وانظر القضايا النحوية في تفسير القرطبي 92.

(73) انظر الفرّاء 2/ 402.

(74) انظر الفرّاء 1/ 168 ـ 169، ونشير إلى أن أبا علي الفارسي قد تعرض في كتابه المسائل المنثورة إلى إعراب مثل هذا الأسلوب وما يمكن أن يكون عليه ما بعد «كم» من الإعراب، انظر 76 ـ 83.

(75) انظر الفرّاء 1/ 103.

(76) انظر الفرّاء 3/ 218، وانظر 3/ 237، والأصول في النحو لابن السراج 98 ـ 100، والنحو الكوفي 132.

تاسعاً: مَا أَدْرَاكَ:

لم يشر الفرّاء إلى أن هذا الأُسلوب من التعجب، وصرح أَن كل «ما أَدراكَ» في القرآن فقد أَدراه، وكل «ما يدريكَ»، فلم يدره[77].

عاشراً: لولاك...

لقد فرق الفرّاء بين «لولا» التي تفيد الشرط وبين التي تفيد معنى «هلا»، بأَن الأَخيرة توصل بالفعل، والأُولى توصل بالاسم المرفوع، وقد أَجاز أَن توصل بالضمير المتصل المختص بالنصب والجر، وأَعربه مرفوعاً، ولم يصرح بوجه الرفع، وصرح بأَنها خبرية، وأَن جوابها يكون باللام، ولا ريب أَنه يذهب إِلى أَنها مرفوعة بخبرها لإتمام المعنى به، ونشير إِلى أَنه أَجاز حذف خبرها إِذا عرف المعنى[78].

العامل في المبتدأ والخبر:

إِن مفهوم العامل عند الفرّاء في المبتدأ والخبر يتوقف على العلاقة الموجودة بينهما من حيث المعنى، ولذا نجد أَن فكرة العامل في المبتدأ والخبر قد تعددت بتعدد أَنماط الجملة الاسمية، وهذا يعني أَنه لا يمكن حصر العامل بقاعدة نحوية، وسنذكر تلك العوامل وموضعها في كتاب الفرّاء:

أولاً : أَنه صرح بأَن المبتدأ يرفع على الابتداء 1/ 192، 1/ 198، والخبر يرفع على الابتداء 1/ 348، ويرفع بالابتداء لا بحرف الجر 3/ 244.

ثانياً : أَنه مرفوع على الاستئناف 1/ 100، 2/ 99، 2/ 170، والاستئناف 2/ 251، ويمكن أَن يضم هذا إِلى الرفع بالابتداء.

ثالثاً : أَن المبتدأ مرفوع بالخبر المفرد انظر 2/ 246، 1/ 102 ـ 103، 3/ 299.

---

(77) انظر الفرّاء 3/ 280، ونقول: إنه لا ريب أَن هذا الأسلوب يفيد التعظيم، انظر إِعراب القرآن 3/ 743.

(78) انظر الفرّاء 2/ 35، والمصدر نفسه 2/ 85، 2/ 334، وانظر الكتاب 2/ 374، وتفسير القرطبي 2/ 91 ـ 92، والنحو الكوفي 68.

رابعاً : أَنه مرفوع بالجملة التي بعده منها قوله تعالى: ﴿ٱلْحَآقَّةُ * مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ 3/ 180، ويريد بالمعنى الذي تضمنته الجملة، وهو التعجب، انظر 2/ 247.

خامساً : الرافع للمبتدأ فعله 1/ 191، ويريد به الفعل، وقد يريد به اسم الفاعل 3/ 6.

سادساً : أنه مرفوع بالضمير العائد عليه 1/ 241، 2/ 99.

سابعاً : أَنه رفعه بحرف الجر ظاهراً كان أَو مقدراً، فقد رفعه بـ«في»، وباللام، 1/ 195، وبـ«على» 1/ 11، 2/ 40، وبـ«مِنْ» 1/ 308، 2/ 340، وبالكاف 2/ 76، ورفعه بحرف الجر المضمر 1/ 196، 2/ 234.

ثامناً : أَنه رفعه بالجار والمجرور مثل «فيه» 1/ 452، 3/ 10.

تاسعاً: أَنه رفعه بالضمير المجرور بحرف الجر 3/ 38، كما رفعه بالاسم المجرور بحرف الجر 1/ 461.

عاشراً : أَنه رفعه بـ«مع» 2/ 297.

حادي عشر : أَنه رفعه بالمعنى الذي تضمنته الواو 1/ 198، ويريد بها واو المعية كما هو في قول الشاعر:

الآنَ بَعْدَ لجاجتي تَلْحَوْنَنِي هلاَّ التَّقَدُّمُ والقُلُوبُ صِحَاحُ

ويمكن أَن يضم هذا إِلى الرفع بـ«مع».

ثاني عشر : أَن الخبر مرفوع بالمبتدأ المحذوف 2/ 243.

ثالث عشر : رفع أَحدهما بالآخر 3/ 122.

ونشير إِلى أَنه كان يجيز في الاسم المرفوع أَكثر من إِعراب، كما هو في قوله تعالى: ﴿إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ﴾ [غافر: 18]، فقد أَجاز رفع «كاظمين» إِما على تقدير: إِذ هم كاظمون، وإِما على الاستئناف[79]، وبذا تكون

(79) انظر الفرّاء 3/ 6.

مقطوعة مما قبلها، وهذا يشير إلى أن هناك فرقاً في الدلالة لوجود الفرق في الإعراب، فعلى الأول متعلقة بما بعدها؛ لأن الجملة متعلقة بـ«إذ»، و«إذ» متعلقة بالفعل الذي تقدمها، وعلى الثاني مقطوعة منها.

وقد يجتمع عاملان على ما يراه الفراء، ويشير إلى أنه مرفوع بأحدهما، ولم يذهب بالآخر إلى أنه خبر ثان، وقد يذهب بالآخر إلى أنه خبر إذا لم يرفع الأول، نذكر من هذا ما ذهب إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]، فقد أعرب «مطوياتٌ» بالرفع خبراً للمبتدأ، وإذا ما نصبن فـ«السمواتُ» مرفوعة بالباء[80].

وهناك وجه إعرابي ذكره الفرّاء، يفهم منه أنه قد أجاز رفع الاسم على أنه مبتدأٌ، خبره اسم مجرور بحرف الجر المحذوف، دلَّ عليه ما تقدمه من معنى، ذكر هذا في توجيه رفع «الطير محشورة» في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ﴾ . . . ﴿وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً﴾ [ص: 19]، على أن «الطيرُ محشورةٌ» مرفوعة؛ لأنه لم يظهر معه الفعل، وليس في هذا ما يشكل غير أنه استشهد على ذلك بقول الشاعر:

وَرَأَيْتُم لِمُجاشِعٍ نَعَماً وبني أبيه جاملٌ رُغُب

فقد رفع «جاملٌ رغبُ»؛ لأن الفعل لم يظهر معه[81]، أي: لم يعمل فيه، وبذا فإن قوله «بني أبيه جاملٌ رغبُ» جملة اسمية، فيها الخبر «بني أبيه» مجرور بحرف الجر المحذوف، يفسره ما قبله «المجاشع»، أي: ولبني أبيه.

ويستفاد من هذا أن الفرّاء قد أجاز أن يكون الخبر اسماً مجروراً بحرف الجر المحذوف، يفسره ما قبله، وأن الذي مكن هذا هو أن الواو في «وبني أبيه» توهم السامع أن ما بعدها معطوف على ما قبلها[82].

---

(80) انظر الفرّاء 2/ 425.

(81) انظر الفرّاء 2/ 401.

(82) نشير هنا إلى أن الأخفش قد وافق الكوفيين برفع الخبر بالمبتدأ، وهو حسنٌ غير أن رفعه بالابتداء أقيس عنده، انظر معانيه 9، وانظر في العمل في المبتدأ الكتاب 1/ 81، 1/ 406، 2/ 127، والمقتضب 2/ 49، 4/ 12، 126، والإنصاف في مسائل الخلاف مسألة «5»، «10»، ونذكر =

يفهم من كل ما تقدم أَن العامل عند الفراء يتمثل بالعلاقة الموجودة بين المبتدأ والخبر من جهة، وبين الجملة الاسمية وما تقدمها من جهة ثانية. وهذا ما يشير إلى تعدد العامل. ولو أَخذنا مثلاً رفع المبتدأ بحرف الجر في: عليٌّ في الدار، وأَردنا أن نوجه هذا العامل، لقلنا: إن وجود حرف الجر «في» هو الذي ربط بين «علي» و«الدار»، ولولاه لما صلح أَن يكون «الدار» من خبر المبتدأ علماً بأَن «الدار» معرفة، ولذا نراه يذهب إِلى أَن الرافع هو «في».

بقي أَن نشير إِلى أَن هناك قضايا في رفع الاسم على الابتداء، ونصبه على المفعولية، وفيها ما يوجب الرفع، وما يوجب النصب وترجيح أَحدهما على الآخر من خلال بعض الأَدوات كالواو والفاء، وهو مما يدخل في باب الاشتغال، وقد عالجنا هذا كله في مبحث الاشتغال، كما تناولنا قضية ضمير الفصل، وأَوضحنا موقف الكوفيين منها، وهي تدخل في باب المبتدأ والخبرِ، جاء ذلك كله في كتابنا «النحو الكوفي»، والرجوع إِلى الكتاب المذكور يغني مراجعتها ثانية.

ثمرة البحث:

إِن ما تقدم يمثل ما جاز أَن تكون عليه الجملة الاسمية التي كان يراها الفرّاء من خلال معالجته إِياها في القرآن الكريم، فقد أَجاز أَن تتقدم النكرة إِذا تعلقت بكلام قبلها، وفي غير ذلك تتأخر، وأَجاز أَن يقع المبتدأُ من المصدر، وأَن يخبر بالمصدر وبالظرف وبالجار والمجرور، وكان لتعدد القراءات وأَوجه الإِعراب التي يحتملها النص أَثر على المعنى، وهو ما دفع الفراء إِلى أَن يجيز أَكثر من وجه إِعرابي كأَن يعرب الاسمَ المرفوع تابعاً أَو خبراً لمبتدأ محذوف أَو مبتدأً لخبر محذوف، أَو تكون الجملة متعلقة بما قبلها، أَو مستأنفة. وكتابه غني

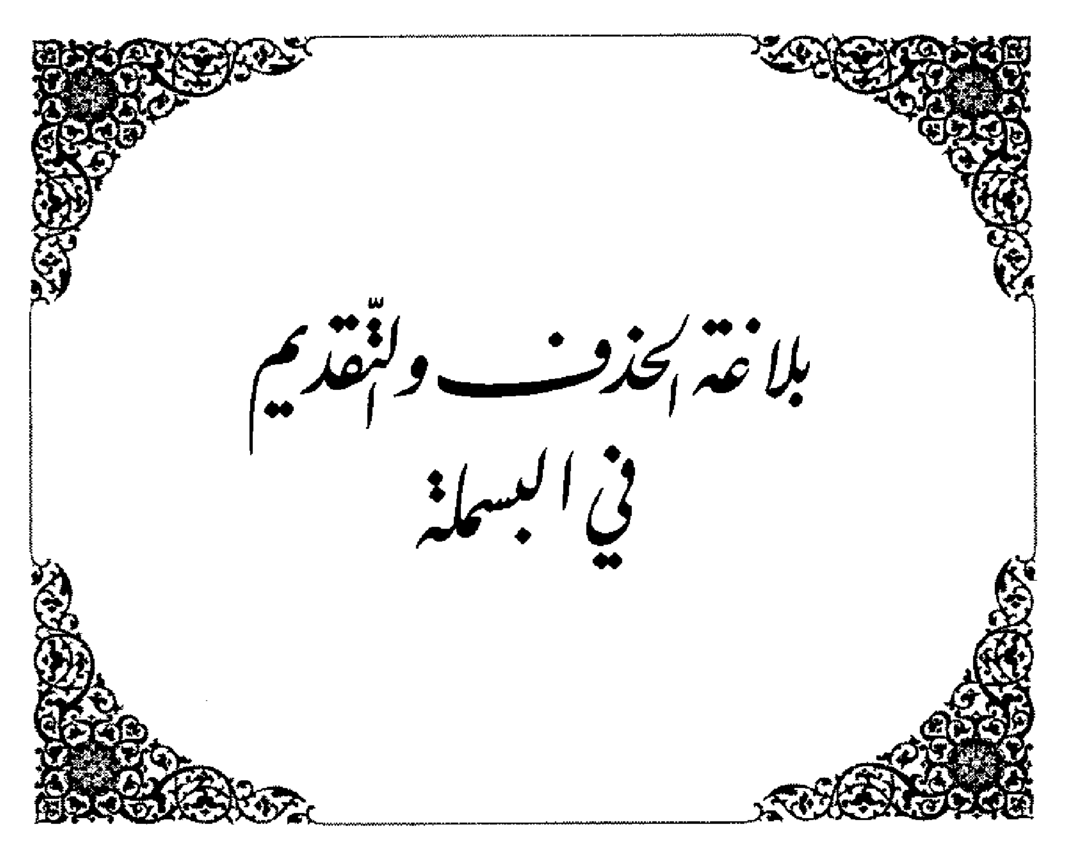
= أَن سيبويه قد ضعف الرفع بالجار والمجرور؛ لأَنها تلغى في نحو: عبدُ اللّهِ قائمٌ فيها، انظر الكتاب 2/ 9. ويمكن أَن يرد على هذا أَن «عبدُ اللّهِ قائمٌ فيها»، يختلف عن «عبدُ اللّهِ فيها»؛ لأَنَ في الأُولى وضح الحال التي عليها عبدُ اللّه، وهو القيام، أَما في الثانية فقد عُرف أَنَّ عبدَ اللّهِ فيها، ولم تُعرف الحال التي عليها، ولذا وجدنا أَن الفرّاء قد تعدد عنده العامل لاختلاف المعاني بدليل أَنه يرفع المبتدأ بالخبر المذكور أَو المحذوف مرة، وأُخرى يرفعه بحرف الجر المذكور.

بهذه الأَوجه من الإِعراب. كما وضحت صورة العامل عنده، وأَنها تتوقف على العلاقة الموجودة بين المبتدأ وما يتم به المعنى أَو ما يكون متمماً للمعنى.

المصادر والمراجع

- الأُصول في النحو لابن السراج، تحقيق. د. عبد الحسين الفتلي ط3، بيروت ـ 1988.
- إِعراب القرآن لإِبي جعفر النحاس تحقيق د. زهير غازي زاهد بغداد ـ 1977 ـ 1980.
- الإِنصاف في مسائل الخلاف لأَبي البركات بن الأَنباري، تحقيق محمّد محيـي الدين عبد الحميد ط3، مصر ـ 1955.
- التبيان في إِعراب القرآن لأَبي البقاء العكبري، تحقيق علي محمّد النجار، مصر ـ 1976.
- الجامع لأَحكام القرآن لأَبي عبد اللّه محمّد بن أَحمد القرطبي، تحقيق إِسحاق إِبراهيم اطفيش، بيروت ـ 1966.
- شرح الأَشموني على أَلفية ابن مالك، نسخة مصورة، القاهرة ـ 1918.
- شرح ابن عقيل تحقيق محمّد محيـي الدين عبد الحميد، ط2، د.ت.
- شرح الكافية للرضي الإِستراَبادي، تحقيق وتعليق يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قاريونس، ط2، بنغازي ـ 1996.
- شرح المفصل لابن يعيش، منشورات مكتبة المتنبي، القاهرة، د. ت.
- القضايا النحوية في تفسير القرطبي، رسالة دكتوراه، إِعداد كاظم إِبراهيم كاظم، كلية الآداب، جامعة القاهرة ـ 1982.
- الكتاب لسيبويه، تحقيق الأُستاذ عبد السّلام هارون، القاهرة ـ 1968.
- المسائل المنثورة لأَبي علي الفارسي، تحقيق مصطفى الحدري، منشورات مجمع اللغة العربية في دمشق، د .ت.
- معاني القرآن لسعيد بن مسعدة الأَخفش، تحقيق فائز محمّد الحمد، ط2، الكويت ـ 1981.

- معاني القرآن لأَبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق محمّد علي النجار وآخرين، القاهرة ـ 1972.
- معاني القرآن وإِعرابه لأَبي إِسحاق الزجاج، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، بيروت ـ 1973.
- مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق مازن المبارك ومحمّد علي حمد اللّه، ط5، بيروت ـ 1979.
- المقتضب لأَبي العباس المبرد، تحقيق محمّد عبد الخالق عضيمة، القاهرة ـ 1988.
- النحو الكوفي مباحث في معاني القرآن، د. كاظم إِبراهيم كاظم، منشورات عالم الكتب، بيروت ـ 1998.
- همع الهوامع لجلال الدين السيوطي، تحقيق د. عبد العال سالم مَكْرَم، ط2، بيروت ـ 1987.



الدكتور: علي أبو القاسم عون
جامعة الفاتح - كلية اللغات

قبل الشروع في استنباط الأغراض البلاغية من تعانق أسلوبي الحذف والتقديم والتأخير في البسملة نُعطي إلماحة موجزة عن كل من هذين الأسلوبين. فالحذف في أصله اللغوي هو الرمي، والقطع[1]، وفي الاصطلاح هو إسقاط جزء الكلام أو كله لدليل[2]، أو إسقاط الشيء لفظاً ومعنًى[3]، وهو يختلف عن الإِضمار؛ فالأخير هو إسقاط الشيء لفظاً لا معنى[4]، ففي قولك: أكتُب

(1) مجمل اللغة، والمعجم الوسيط: مادة (حذف).

(2) البرهان في علوم القرآن 3/ 102.

(3) الكلّيات 1: 216.

(4) المصدر نفسه.

بالقلم. أُضمر الفاعل وحُذف المفعول به. والحذف أحد سبيلي الإيجاز، لأن الإيجاز يكون بالحذف، ويكون بغير حذف، فالأول يسمى إيجاز حذف والثاني يسمى إيجاز قصر[5]، جاء في الخصائص: «قد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة، وليس شيء من ذلك إلاَّ عن دليل عليه»[6].

وهو أربعة أقسام[7]:

الاقتطاع وهو حذف بعض حروف الكلمة؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنَّا۠ هُوَ ٱللَّهُ رَبِّي . .﴾[8]، حيث حذفت همزة (أنا). ومنه حذف الألف في «بسم اللّه».

والاكتفاء وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئين بينهما تلازم وارتباط فيُكتفى بأحدهما عن الآخر لنكتة بلاغية؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ . .﴾[9] أي والبرد.

والاحتباك وهو أن يُحذف من الأول ما أُثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما أُثبت نظيره في الأول؛ كما في قوله تعالى: ﴿خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾[10] أي عملاً صالحاً بسيِّىء، وآخر سيِّئاً بصالح. وهذا النوع سمّاه الزركشي (المقابلي)[11].

والاختزال وهو ما ليس واحداً مما سبق، ويكون بحذف اسم أَو فعل أَو حرف أَو أكثر، والحذف الذي في البسملة والذي سنبحث في أغراضه يدخل ضمن هذا القسم.

أما التقديم والتأخير فلغةً هو نقل الشيء من مكانه إِلى مكان مقدم عنه أَو

---

(5) الإيضاح: 105 ـ 106.

(6) 2: 360.

(7) الإتقان في علوم القرآن 3/ 180 ـ 183.

(8) سورة الكهف، آية: 37.

(9) سورة النحل، آية: 81.

(10) سورة التوبة، آية: 103.

(11) البرهان في علوم القرآن 3/ 129.

مؤخر، واصطلاحاً «جعل اللفظ في رتبة قبل رتبته الأصلية أَو بعدها لعارض اختصاص أَو أهمية أَو ضرورة»[12]. وقد قسمه عبد القاهر إلى قسمين: الأول تقديم على نية التأخير، والثاني تقديم لا على نية التأخير[13]، فإذا كان المقدم باقياً على حكمه قبل التقديم فهو من القسم الأول، ومن أمثلة تقديم المسند في قوله تعالى: ﴿..وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[14]، ومن هذا القسم التقديم الذي في البسملة، والذي سنبحث في أغراضه مقترناً مع الحذف. وإذا زال المقدم عن حكمه، وصار له حكم آخر فهو من القسم الثاني، ومن أمثلته تقديم المسند إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾[15]. فالتقديم والتأخير عند عبد القاهر يطلق على ما يبقى في وظيفته النحوية بعد النقل وعلى ما ينحرف عن هذه الوظيفة، وسُمي الأول تقديماً معنوياً والثاني تقديماً لفظياً[16]، وقد أطلق الزمخشري مصطلح التقديم والتأخير على المُزال دون القار[17]، أي على ما تحقق فيه معنى النقل، فهو لا ينطبق عنده إلاَّ على القسم الأول. ومن تعريفات التقديم والتأخير أنه «تبادل في المواقع، تترك الكلمة مكانها في المقدمة لتحل محلها كلمة أخرى، لتؤدي غرضاً بلاغياً ما كانت لتؤديه لو أنها بقيت في مكانها الذي حكمت به قاعدة الانضباط اللغوي»[18]، وهو تعريف نحوي بلاغي. فالتقديم والتأخير محور لانطلاق الكلمات والجمل يمنة ويسرة، فهو الأساس التكويني للتركيب.

ويمكننا تكثيف المصطلح تطبيقياً في «أن التقديم والتأخير تصرف في العبارة بالنقل بين مكوناتها لاعتبارات بلاغية»[19]. وعلمياً في «أنّه دراسة الحركة

(12) الإكسير في علم التفسير: 154.
(13) دلائل الإعجاز: 106.
(14) سورة البقرة، آية: 35.
(15) سورة الرعد، آية: 25.
(16) جامع العلوم (دستور العلماء) 1: 343.
(17) تفسير الكشاف 1: 661، والتبيان في علم المعاني والبيان: 116.
(18) بلاغة الكلمة والجملة والجمل: 138.
(19) بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم: 47.

الانتقالية للكلمة أو الجملة داخل العبارة لرصد أحكامها وكشف أسرارها»[20].

نقول بعد ذلك: إنّ في اقتران أسلوبي الحذف والتقديم والتأخير أهمية بلاغية تتجلى فيما ينتج عن اجتماعهما من البدائع واللطائف. ومصداقاً لما نزعم نظر في البسملة من هذا الجانب لنستنبط ما فيها من أغراض بلاغية ناشئة عن اقتران الأسلوبين. ولكن قبل ذلك نشير إلى أنّ المحذوف المقدّر كالمذكور، والتقديم عليه كالتقديم على المذكور[21]، وإلى أنّ ابن هشام نبّه على أنّ القياس اتباع الأصل في تقدير موقع المحذوف لئلا يخالف الأصل من وجهين، الحذف ووضع الشيء في غير محله[22]. فإن كان الحذف يعد خروجاً عن الأصل في الذكرِ فإنّ فيه كثيراً من الأغراض البلاغية التي لا تتحقق لولا حدوثه، فـ«هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تبن»[23]. وإن كان التقديم والتأخير يعد خروجاً عن الأصل في الترتيب فإنّه قد يحقق كثيراً من الأغراض البلاغية التي لا تكون لولا ذلك الخروج، فـ«هو باب كثير الفوائد جمُّ المحاسن، واسع التصرّف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان إلى مكان»[24].

لا خلاف في أن كلاًّ منهما انحراف عن الأصل، ولكن لا تنازع في وجودهما في كتاب الله، وفي الأساليب العربية الفصيحة، فهما من براهين شجاعة العربية[25]. ولا اعتراض على ما لهما من نصيب في البلاغة القرآنية، فلا بأس إذن من مخالفة الأصل الذي أشار إليه ابن هشام ما دامت المخالفة في نطاق

---

(20) المرجع نفسه.

(21) مختصر التفتزاني، شروح التلخيص 2: 148.

(22) مغني اللبيب: 799.

(23) دلائل الإعجاز: 146.

(24) المصدر نفسه: 106.

(25) الخصائص 2: 360.

الحرية المسموح بها لحركة التبادل الموقعي بين العناصر الكلامية، ولا بأس في المخالفة المزدوجة في اعتبار الحذف والتقديم والتأخير إذا لم يؤد ذلك إلى اضطراب في التأويل واختلال في التقدير وانحراف في الفهم، فالغرض الأساس هو استنباط الدلالات المقصودة في التعبير.

إنّ في اجتماع هذين الأسلوبين في لفظ ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ بداية كل فعل كثيراً من الأغراض البلاغية التي يمكن الكشف عنها تباعاً من خلال التحليل الأسلوبي، ففي تعلق الجار والمجرور رأيان: أحدهما كونه متعلقاً بفعل محذوف تقديره: أقرأ أو أكتب أو أرتحل، أو غير ذلك، فهو في موضع نصب، والآخر كونه موضع رفع، والتقدير ابتدائي ثابت أو مستقر بسم الله، والأول قول الكوفيين والثاني قول البصريين[26]، وفي معنى الباء وجهان: أحدهما الاستعانة والآخر المصاحبة[27]، وقد ربط صاحب «كاشف القناع والنقاب بإزالة الشبهة عن وجوه قواعد الإعراب» بين المعنى الأول وغرض الاختصاص، والمعنى الثاني وغرض التبرك، فلغرض الاختصاص تكون الباء للاستعانة، ولغرض التبرك تكون للمصاحبة[28]. وقدّر الزمخشري الفعل الذي تعلّق به المجرور متأخراً لأنّ الأهم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به؛ لأنهم كانوا يبدأون بأسماء آلهتهم فيقولون: باسم اللات، باسم العزى، فوجب أن يقصد الموحد معنى اختصاص اسم الله ـ عزّ وجل ـ بالابتداء، وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾[29]، حيث صُرح بتقديم الاسم إرادة للاختصاص[30]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ مَجۡرٜىٰهَا وَمُرۡسَىٰهَآ﴾[31]، وقال ابن جزي: «ينبغي أن يقدر متأخّراً؛ لوجهين: أحدهما: إفادة الحصر والاختصاص، والآخر: تقديم اسم الله اعتناء، كما قدم في

(26) التبيان في إعراب القرآن 1: 3، الكشاف 1: 2، البحر المحيط 1: 127.

(27) الكشاف 1: 4.

(28) كاشف القناع والنقاب بإزالة الشبهة عن وجوه قواعد الإعراب: 4.

(29) سورة الفاتحة، آية: 4.

(30) الكشاف 1: 3.

(31) سورة هود، آية: 41.

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا﴾[32]. ويمكننا أن نقول: في الابتداء بالبسملة تتحقق أغراض الاهتمام والتبرّك والتعظيم والتخصيص، وفي حذف متعلق البسملة على أي تقدير له إيجاز للاقتصار على ذكر الاسم العظيم المتبرك به والمقصور عليه الاستعانة، وزيادة في الاهتمام به بتوجيه الأذهان إليه أكثر من المحذوف.

ومعنى الاهتمام بيِّن لأنّ الجلالة يُهتم بها لشرف ذاتها[33]. فتُقدم لإظهار هذا الشرف.

ومعنى التخصيص والقصر على المقدم بيّن كذلك، فهو للردّ على المشركين في ابتدائهم بأسماء آلهتهم، والقصر هنا قصر إفراد؛ لأنّ المشركين المردود عليهم بالتخصيص لا يمتنعون من الابتداء بـ(اسم الله) فمنهم من يعترف بألوهيته، وأنّه أعظم الآلهة؛ فيكون الرد عليهم في اعتقادهم ذلك ببيان اختصاص الابتداء بـ(اسم الله) لا بغيره فقط ولا بغيره معه[34].

أما عن قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾[35]، وما وجه تقديم الفعل فيه فقال الزمخشري: «هناك تقديم الفعل أوقع لأنها أول سورة نزلت فكان الأمر بالقراءة أهم»[36]، وقال السكاكي: «فالوجه عندي أن يحمل اقرأ على معنى افعل القراءة وأوجدها. . . غير معد إلى مقروء به. وأن يكون باسم ربك مفعول اقرأ الذي بعدها»[37]، فتقديم ذكر الفعل على التسمية في هذه الآية إمّا لأنّ الفعل أهم كما ذكر الزمخشري، وإما لأن المجرور غير متعلّق به وإنما هو متعلّق بما بعده كما ذكر السكاكي، وهذا يعني أن القول بالاختصاص المترتب على التقديم والتأخير في هذه الآية يرد على اعتبار السكاكي في التعلّق، فهي تؤكد إرادة الاختصاص في البسملة ولا تردها.

---

(32) التسهيل لابن جزي 1: 31.
(33) مواهب الفتاح، شروح التلخيص 2: 155.
(34) المصدر نفسه.
(35) سورة العلق، آية: 1.
(36) الكشاف 1: 3.
(37) المفتاح: 113.

وأشار السيد الشريف علي الجرجاني إلى أنه لو قدم اسم الله ـ تعالى ـ لفات الغرض الأصلي في طلب القراءة، فالقصد القراءة مفتتحة باسم ربك، أي قل: باسم الله، ثم اقرأ، فالفعل وإن قدم في هذه العبارة لكن طلب قراءة مصدرة باسم الله ـ تعالى ـ هو المقصود[38].

حقاً إنّ تخصيص اسم الله بالابتداء لا تعارضه هذه الآية. بل إنّ هذه الآية تأمر به، فالخالق ـ سبحانه ـ طلب من نبيه ـ ﷺ ـ الابتداء باسم الله إضافة إلى الأمر بالقراءة؛ فالقراءة مأمور بها، والابتداء بـ(بسم الله) مأمور به، فأنت إذا طلبت من شخص الابتداء باسم الله في عمل ما تقول له: افعل باسم الله، ولا تقول: باسم الله افعل إلاّ إذا كان يفعل ولكنه لا يبتدىء باسم الله، أما إذا قلت: افعل باسم الله فأنت تأمر بالفعل وبالابتداء بـ(اسم الله) فتجمع بذلك بين طلبين، وهذا ـ في اعتقادي ـ ما قصده القرآن الكريم، فالاختصاص وارد في ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ﴾ وهو يؤكد وجوب الابتداء بـ(اسم الله). وتُعلق البسملة بمحذوف يُقدر مؤخراً ليظهر غرض التخصيص، وقد روي عنه ـ ﷺ ـ قوله: «**كل أمرٍ ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرَّحمٰن الرَّحيم فهو أقطع**»[39].

ومعنى التبرك بيّن كذلك وهو في إضافة (اسم) إلى لفظ الجلالة، حيث تم به الفرق بين التيمن واليمين، وذلك لأنّ التيمن باسم الله لا بذاته[40]، وقد أَظهر التقديم معنى التيمن وهو التبرك، وجعل الذهن متصلاً به، والنفس ناظرة بركته.

ومعنى التعظيم بيّن كذلك في ذكر اسمه الأعظم وتكرار وصفه بالرَّحمن الرَّحيم، فهذا الوصف إما لتعظيم الموصوف وإما للتأكيد[41]. والتقديم أظهر عظمته ـ سبحانه ـ ولفت النظر إليها.

ومعنى الإيجاز ظاهر في تخفيف النطق على اللسان بحذف ما تعلقت به البسملة، كما حُذف الألف تخفيفاً «لأنّ من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير

---

(38) حاشية السيد علي الشريف الجرجاني على الكشاف 1: 31.

(39) الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، بهامش الكشاف 1: 4.

(40) حاشية السيد علي الشريف الجرجاني على الكشاف 1: 32.

(41) البحر المحيط 1: 129.

إذا عرف معناه»[42]. وبالحذف تحقق توجيه الذهن والنفس إلى المذكور تيمّناً وتبركاً وتعظيماً وتخصيصاً.

تلك هي الأغراض البلاغية المستنبطة من الابتداء بـ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ فهي مقاصد بيّنة الوضوح ودلالات ظاهرة الوجود، وإن لم نخض في أمر التقدير والتأويل كثيراً؛ لأنه يكفي لتواردها ذكر البسملة، وتعلّق الأذهان والنفوس بها، وأما التقدير والتأويل في هذا الموضع فشيء دعا إليه الإعراب فتأثر به البحث في المعنى، والمعنى - في اعتقادي - لم يتأثّر، فهو متحقق بما ذكر، وليس وراء الحذف إلاّ التخفيف والإيجاز لكثرة الاستعمال، وتقوية ظهور الأغراض المشار إليها بجعل الأذهان موجهة إلى المذكور دون المحذوف.

وبذلك يكون قد كشف النقاب عن شيء من بلاغة الحذف والتقديم في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ بلاغة ما كانت لولا المخالفة لأصلين لغويين هما الذكر والترتيب.

المصادر والمراجع

1 - مصحف الجماهيرية، برواية قالون. ط: 1986م، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

2 - الإتقان في علوم القرآن، لجلال لدين السيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ط3: 1405هـ - 1985م، دار التراث، القاهرة.

3 - الإكسير في علم التفسير، للفقيه العالم الطوفي سليمان بن عبد الكريم الصرصري البغدادي، حقّقه دكتور عبد القادر حسين، ط: 1977م، مكتبة الآداب، القاهرة.

4 - الإيضاح في علوم البلاغة، المعاني والبيان والبديع (مختصر تلخيص المفتاح)

(42) معاني القرآن للفرّاء 1: 2.

تأليف الخطيب القزويني، دار الجيل، بيروت، (د ـ ت).

5 ـ البحر المحيط لمحمّد بن يوسف الشهير بأَبي حيان الأندلسي، تحقيق عادل أَحمد عبد الموجود وآخرين، ط: 1413هـ ـ 1993م، دار الكتاب العلمية، بيروت.

6 ـ البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين محمّد بن عبد اللّه الزركشي، تحقيق محمّد أَبي الفضل إبراهيم، ط: 1980م، دار الفكر.

7 ـ بلاغة التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دكتور علي أَبو القاسم عون، أطروحة دكتوراه، مرقونة، 1997م، كلية الآداب، جامعةمحمّد الخامس. الرباط.

8 ـ بلاغة الكلمة والجملة والجمل. د. منير سلطان، منشأة المعارف بالإسكندرية، (د ـ ت).

9 ـ التبيان في إعراب القرآن، تأليف أَبي البقاء عبد اللّه بن الحسين العكبري، تحقيق علي محمّد البجاوي، دار الشام للتراث، بيروت، (د ـ ت).

10 ـ التبيان في علم المعاني والبديع والبيان للعلامة شرف الدين بن محمّد الطيبي، تحقيق الدكتور هادي عطية مطر الهلالي، ط: 1987م، عالم الكتب، مكتبة النهضة، بيروت.

11 ـ كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمّد بن أَحمد بن جزي الكلبي، ط: 1355هـ، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

12 ـ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الملقب دستور العلماء، تأليف القاضي عبد النبي عبد الرَّسول الأحمدي نكري، ط: 2، 1395هـ ـ 1975م، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

13 ـ حاشية علي بن محمّد علي الجرجاني على الكشاف، ط: طهران، (د ـ ت).

14 ـ الخصائص، صنعة أَبي الفتح عثمان بن جنّي، تحقيق محمّد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ـ ت).

15 ـ كتاب دلائل الإعجاز، تأليف الشيخ الإمام أَبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمّد الجرجاني النحوي، تعليق محمّد محمود شاكر، ط: 2، 1989م، مكتبة الخانجي، القاهرة.

16 ـ كاشف القناع والنقاب بإزالة الشبهة عن وجوه قواعد الإِعراب، تأليف

محمّد بن عبد الكريم الكافي، مخطوط رقم 1313/ د، الخزانة العامة، الرباط.

17 ـ الكافي الشّافي في تخريج أحاديث الكشاف للحافظ ابن حجر العسقلاني، بذيل الكشاف، ط: 3، 1407هـ، 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت.

18 ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري، ترتيب وتصحيح مصطفى حسن أَحمد، ط: 3، 1987م، دار الكتاب العربي، بيروت.

19 ـ الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، لأَبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي، تحقيق عدنان درويش، ومحمّد المصري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، (د ـ ت).

20 ـ مجمل اللغة لأَبي الحسين أَحمد بن فارس بن زكريا اللغوي، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة.

21 ـ مختصر سعد الدين التفتزاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ـ ت).

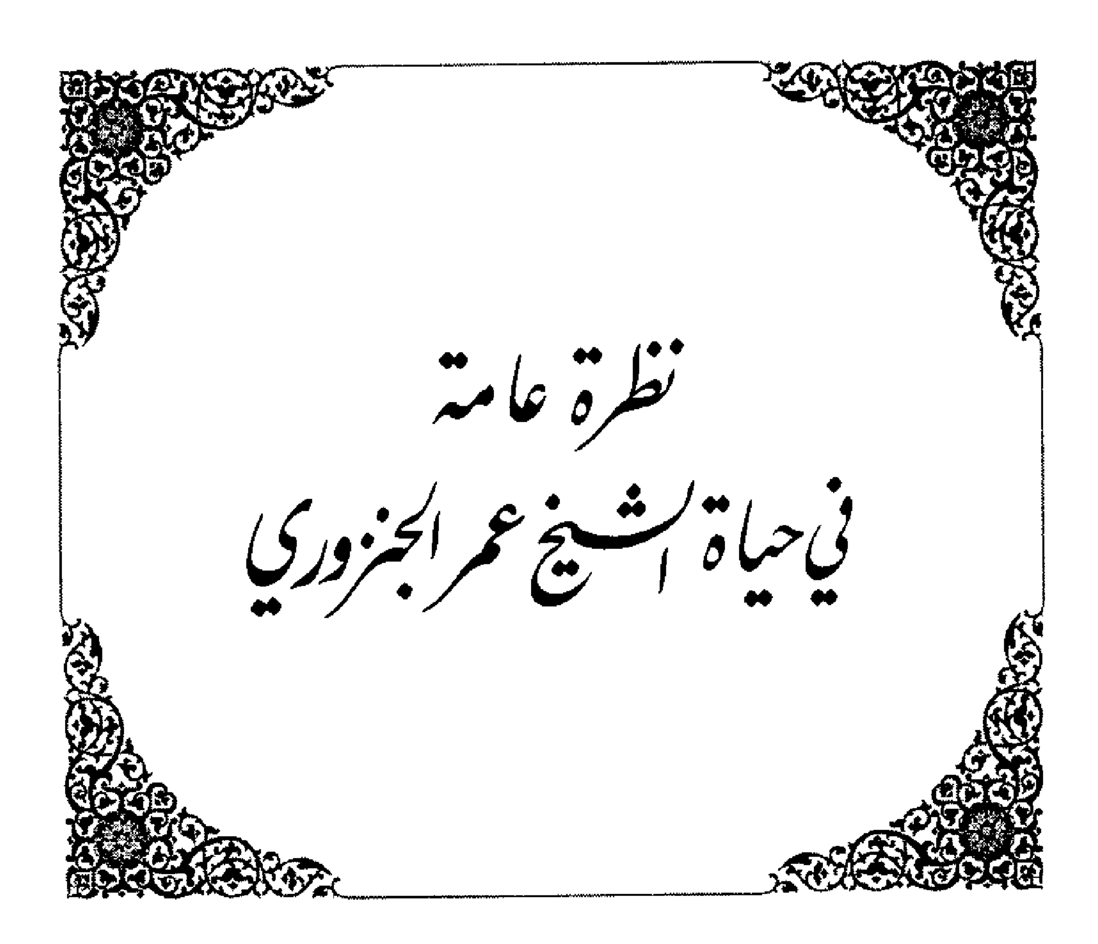
22 ـ معاني القرآن، لأَبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، ط: 3، 1403هـ، 1982م، عالم الكتب، بيروت.

23 ـ المعجم الوسيط، ط: 3، مجمع اللغة العربية، (د ـ ت).

24 ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لجمال الدين بن هشام الأنصاري، تحقيق الدكتور مازن المبارك وآخرين، ط: 6، 1985م، دار الفكر، بيروت.

25 ـ مفتاح العلوم، تأليف أَبي يعقوب يوسف بن أَبي بكر محمّد بن السكاكي، منشورات المكتبة العلمية الجديدة، بيروت، (د ـ ت).

26 ـ مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي، شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ـ ت).



نظرة عامة في حياة الشيخ عمر الجنزوري

فرج ونيس الساعدي الصيد

لا جرم أن تاريخ البلاد الليبيّة طافحٌ بالعلماء الأفاضل الذين كان لهم نصيب موفور في ازدهار الحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية، ومحاربة الأميّة الثقافية، كلٌّ على قدر استعداده، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له.

ومن بين هذه الرموز المضيئة الشيخ عمر العربيّ الجنزوري الذي ركض في ميدان العلم متعلّماً ومعلّماً، فكان مجلّى في الحلبتين، ومثالاً يُحتَذى في المرحلتين.

لذلك رأيت من الواجب إلقاء نظرة عامة على حياته الحافلة التي تُمثّل واسطة عِقْد المسيرة العلمية ببلادنا. فهو عمر بن العربي بن عمر بن علي بن رمضان بن صالح بن رمضان نسبة إلى الرماضنة المنحدرين من رمضان الأخير،

وأصلهم من قبيلة أولاد أبي الهول بالزنتان إحدى قبائل الجبل.

كان يردّد هذا النسب كثيراً في جلساته الخاصّة؛ ولذلك علق بذهني.

ولد ـ رحمه الله ـ بجنزور في قرية الوليّ الصالح سيدي أَبي رحاب عام 1331 ـ 1911ف حسب قوله، وأصيب في صغره بالجُدَرِي؛ فكُفَّ بصره، كما أصيب بكسر في رجله. ترعرع في كنف والديه، وانتقلت أسرته بسبب الحرب فترة قصيرة إلى العزيزية وغريان، وكانت أسرته حينئذ تعيش في خضخاض من الفقر وعدم الاستقرار، مثلها كمثل غيرها من الأسر الليبية التي ذاقت لباس الجوع والخوف إبَّان الغزو الإيطالي الغاشم.

ابتدأ حياته العلمية بحفظ القرآن في جامع سيدي أَبي رحاب على المُقْرِىء سالم العُوَيِّب، ثم انتقل إلى زاوية عمورة التي أُسِّست عام 1164 ـ 1751ف، حيث أخذ مبادئ النحو والفقه والميراث على الشيخ الطاهر بن إبراهيم الكميشي، والشيخ محمّد بن إبراهيم الهنقاري، وغيرهما من أعضاءِ هيئة التدريس بهذه المنارة العتيقة.

وفي عام 1933 أو 1934ف التحق بكلية أَحمد باشا بطرابلس. فتلقى علوم الشريعة وسائل ومقاصد عن ثلّة من الشيوخ مثل: علي النجّار العلامة الضليع في المعقول، ومصطفى الغدامسي، وعلي الغرياني الرجل الصالح، وأَحمد الإزمرلي، وعثمان القاجيجي، ومختار الشكشوكي، وأَبي بكر بن لطيّف، وأَحمد البكباك، والعلامة الزاهد عبد السَّلام بن أَبي القاسم الزنتاني، وإسماعيل بيزان، ومحمّد المصراتي، وأَحمد الكرائي، وشيخنا محمود بن عمر المسلاتي، وحضر دروس العلامة الأديب إبراهيم باكير بمدرسة عثمان باشا التي أُنشئت عام 1064 ـ 1654ف، ودرساً واحداً للشيخ عبد الرحمن البوصيري بجامع شايب العين، ولم تكن له رحلة في طلب العلم.

وبعد أن امتلأ من العلم وطابه انخرط في سلك الوعظ والتدريس؛ فألقى دروساً جمة مفيدة بجامع الريفي والخروبة والناقة ودرغوث، وواظب على إلقاء الدروس في التفسير والحديث والفقه والميراث والنحو بمدرسة عثمان باشا، وتولى التدريس بكلية أَحمد باشا، ثم بالمعهد الديني في الظهرة.

وكانت له عناية بالطلاّب المبتدئين، يقوّم ألسنتهم، وينقيها من أوضار اللحن، ويحثّهم على حفظ المتون كالألفية والرحبية والجوهرة والمرشد المعين، مردّداً العبارة المشهورة (من أراد الفنون فعليه بالمتون).

فهو بذلك يرى مخالفة العلاّمة ابن خلدون الذي تبرّم من هذه الطريقة ووصفها بالعقم، وكان ميّالاً إلى الرواية والنقل، متجافياً عن التحقيق والتمحيص، ويفتي على مذهب الإمام مالك مؤثراً التسهيل نابذاً التزمّت والتّنطّع.

وعلى الرغم من عنايته الفائقة بتلاميذه فقد كان ملاذاً للعوامّ، يخفض لهم جناحه، ويفتيهم فيما يحدث لهم من نوازل، حتى كادوا يستأثرون بأوقاته.

أمّا تلاميذه فلا يُحْصَوْن عدداً؛ لأنه سبح في غمار التدريس والوعظ والإرشاد سبحاً طويلاً.

ومن لي بحصر البحر والبحر زاخر ومن لي بإحصاء الحصى والكواكب

وقد حظي كاتب هذه السطور بصحبة المترجم، ولازمه ملازمة الظلّ للشاخص؛ حيث درس عليه بالمعهد الديني، وحضر دروسه بمدرسة عثمان باشا وجامع درغوث، وسرد عليه كتباً كثيرة في التفسير والحديث والفقه واللغة والأدب. وأمّا السياسة فلم يسلك أزقتها، ولم يخض لججها، بيْد أنّه كان يتوجّع ويتفجّع من أعمال الاستعمار، وما تركه من رواسب ثقافية، مثل العمل على دفن اللغة العربية التي هي حياة الأمة وروح ثقافتها، ويتألّم للقضية الفلسطينية، وما تعانيه أمتنا المجيدة من تصدّع جعلها فريسة يتناهشها الأعداء من كل جانب.

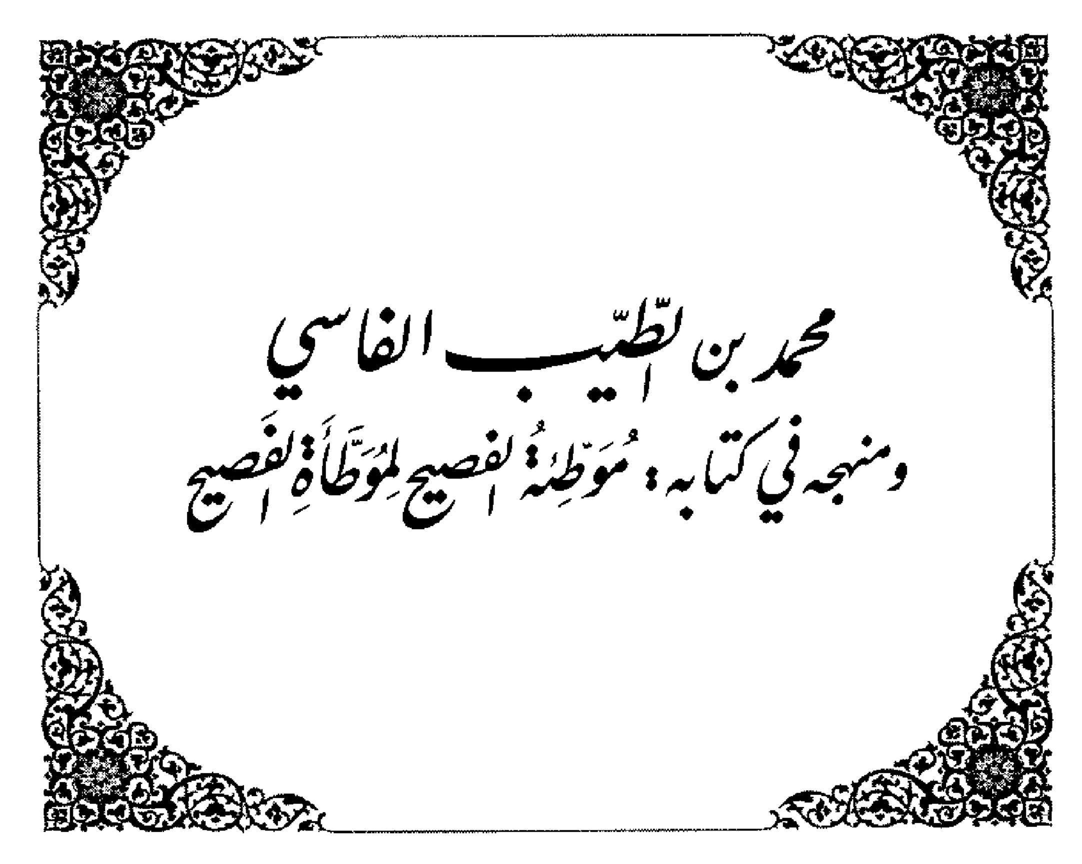
ولم يكن له اهتمام بقرض الشعر، بل كانت قريحته تجيش بالبيت والبيتين وما يقرب من ذلك متوخّياً طريقة الفقهاءِ على الرغم من كثرة محفوظه.

وقبل وفاته ببضع سنين أصيب ـ رحمه الله ـ بمرض القلب الذي أجبره على دخول المستشفى مرات عديدة، وفي صباح يوم الأربعاء الخامس عشر من يناير سنة 1986ف توفي بالمستشفى المركزيّ في طرابلس، ودفن يوم الخميس

السادس عشر بعد صلاة العصر بمقبرة الزغواني بجنزور تلبية لرغبة والدته، وصلّى عليه الحافظ لكتاب الله الشيخ رمضان مهلهل تنفيذاً لوصيته. فآب مصلّوه وهم لفراقه محزونون، وبلسان حالهم يردّدون:

ثلم أصاب الدين في بنيانه ... ما إنْ يُسَدُّ إلى انقضاءِ زمانه

ولا يسعني في خاتمة المطاف إلاّ أن نستدر على روحه الطاهرة وابل الرحمة والغفران، راجياً من الله أن يتولى عنّي جزاءه بالحُسْنى.



محمد بن الطّيّب الفاسي
ومنهجه في كتابه: مُوطِئة الفصيح لِمُوَطَّأَةِ الفصيح

الدكتور: عبد السّتّار عبد اللّطيف أحمد
الجامعة المفتوحة - كلّيّة التربية والآداب

هو محمّد بن محمّد الطيب بن محمّد بن موسى الشرقي الفاسيّ الصّميلي، أحد أعلام البحث اللغوي البارزين في القرن الثاني عشر الهجري، كان مولده بمدينة «فاس» عام 1110هـ[1]، وبها نشأ، في أسرة جُلّ أفرادها من أهل العلم والدين، فقد كان والده أحدَ شيوخه، وأخته «آمنة» إحدى الصالحات الخيّرات، وكانت تحرص على حضور مجالس العلم، وعمّته «الزهراء» من أوصافها: الشيخة، البرّة، التقية، البارعة في الفنون[2]، وكان زوجَ عمته

(1) انظر الأعلام 6/ 177، 178 وسلوة الأنفاس 2/ 1067.

(2) انظر التعريف بابن الطيب، ص61 نقلاً عن «الموارد المسلسلة من عيون الأحاديث المسلسلة» لمحمّد بن الطيب، ص33.

«الحسنُ بن مسعود، أَبو علي، نور الدين اليوسي»، الفقيه المالكي، الذي كان يُنعت بغزاليّ عصره، المتوفى عام 1102هـ[3]، وغادر «محمّد بن محمّد الطيب» فاس عام 1139هـ، متجهاً إِلى بيت الله الحرام، وقد استغرقت هذه الرحلة ستة عشر شهراً من الرابع من شهر رجب عام 1139هـ إِلى السادس من ذي القعدة عام 1140هـ، ثم هجر «فاس» عام 1143هـ وأقام في المدينة المنورة، وتوفي بها عام 1170هـ[4].

و«الشرقي» نسبة إِلى «شراقة» على مرحلة من «فاس»[5]. وقد ذكر أحد الباحثين[6] نقلاً عن صاحب كتاب «الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى» أن «الشرقي» نسبة إِلى «شراقة» وهي قبيلة من عرب مدينة «تلمسان»، ومن معهم[7].

و«الصُّمَيْليّ» نسبة إِلى فرقة من قبيلة «شراقة» التي استقرت بمدينة «فاس»[8].

و«الفاسيّ» نسبة إِلى مدينة «فاس»، وقد صرّح محمّد بن محمّد الطيب بهذه النسبة قائلاً: «وهي ـ فاس ـ مسقط رأسي، ومحلّ أناسي.

بلاد بها نِيطت عليّ تمائمي ... وأوّل أرضٍ مسّ جلدي ترابها»[9]

وقد اشتهر عالمنا البارز بـ«محمّد بن الطيب» اكتفاء بنعت أبيه، ويضاف في نسبه أيضاً «المالكي» نسبة إِلى مذهبه الفقهي، و«المدني» نسبة إِلى المدينة المنورة التي سكنها حتى الممات.

ثقافة محمّد بن الطيب:

بيّنت الكتب التي ترجمت لمحمّد بن الطيب أن ثقافته متنوعة، فهو في

(3) انظر التعريف بابن الطيب ص61، والأعلام 2/ 223.
(4) انظر معجم المؤلفين 10/ 111، والتعريف بابن الطيب 135.
(5) انظر الأعلام 6/ 177، 178، وسلوة الأنفاس 2/ 1067.
(6) هو الدكتور عبد العلي الودغيري في كتابه: التعريف بابن الطيب ص60.
(7) السابق نفس الصفحة.
(8) السابق نفس الصفحة.
(9) انظر تاج العروس «فأس» 4/ 304.

«معجم المؤلفين»: محدّث، مسند، لغويّ، نحويّ، بيانيّ، مُؤَرِّخٌ[10]. ويقول عنه «الكتّانيّ»: «هو الإمام، العلاّمة، المحدّث، المسند»[11]. ويقول عنه تلميذه «السيد مرتضى الزبيدي» معترفاً بفضله عليه في كتابه «تاج العروس»: «وأنا مع ذلك لا أدعي فيه دعوى وأقول: شافهت، أو سمعت أَو شددت، أَو رحلت، أَو أخطأ فلان أَو أصاب، أَو غلط القائل في الخطاب، فكل هذه الدعاوى لم يترك فيها شيخنا لقائل مقالاً، ولم يخل لأحد فيها مجالاً... ولَعمري لقد جمع فأوعى وأتى بالمقاصد ووفّى[12]».

وقد تلقّى الفاسيّ هذه الثقافة الواسعة عن علماء في الدين، واللغة، والأدب، منهم:

1 ـ محمّد بن أَحمد بن المسناوي، الفقيه المالكي المتوفى عام 1136هـ[13].

2 ـ محمّد بن عبد الرحمن بن زكري، الفقيه المالكي من مصنفاته «المهمات المفيدة في شرح النظم المسمى بالفريدة»، المتوفى عام 1144هـ[14].

3 ـ محمّد بن عبد الرحمن الفاسي، فاضل من أهل فاس، من كتبه «المنح البادية في الأسانيد العالية»، المتوفى عام 1134هـ[15].

4 ـ محمّد بن أَحمد بن محمّد أَبو عبد الله ميارة، الفقيه المالكي، المتوفى عام 1072هـ، من تصانيفه «الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام»[16].

5 ـ الحسن بن مسعود بن محمّد اليوسي، الفقيه، الأديب، من تصانيفه «زَهر الأكم في الأمثال والحكم» و«المحاضرات»، وقد توفي عام 1102هـ[17].

---

(10) انظر معجم المؤلفين 10/ 111.

(11) انظر فهرس الفهارس والإثبات 2/ 1067.

(12) انظر تاج العروس 1/ 5.

(13) انظر الأعلام 6/ 13.

(14) انظر الأعلام 6/ 197.

(15) انظر الأعلام 6/ 196.

(16) انظر الأعلام 6/ 11.

(17) انظر الأعلام 2/ 123، وانظر بقية شيوخه ومن لقيهم في «التعريف بابن الطيب الشرقي» آخر الكتاب.

وقد نهل محمّد بن الطيب من العلم ما نهل إلى أن صار عَلَماً ذا شخصية بارزة، وانتفع بعلمه طلاّب كثيرون في المغرب والمشرق، من ألمعهم «السيد مرتضى الزبيدي»، صاحب «التاج»[18].

أهم سمات محمّد بن الطيب الفاسي:

أورد «الكتانيّ» جملة من نعوت محمّد بن الطيب الفاسي قائلاً[19]: «كان نَادِرَة عصره في اتساع الرواية، وقوة العارضة ـ أي الجلد، والصرامة، والقدرة على الكلام[20] ـ ورُزِق فيها سعداً مبيناً، وأُخِذ عنه بالشام، والعراق، ومصر، وغيرها». ونقل «الكتانيّ» مقال تلميذه السيد مرتضى الزبيدي عنه في كتابه «ألفية السند»:

مُحدِّث العصر الفقيهُ الماهر وكم له بين الورى مَفَاخر[21]

وقال عنه «المرادي» في كتابه «سلك الدرر في أعيان القرن الثالث عشر»: كان فَرْداً من أفراد العالَم، فضْلاً، وذكاءً، ونُبْلاً، وله حافِظةٌ قوية، وفَضْله أَشْهرُ مِن أن يُذكر»[22].

الإنتاج العلمي لمحمّد بن الطيب الفاسي:

أسفرت البيئة العلمية التي نشأ فيها الفاسي، وما تحلّى به من جلد وصبر على العلم عن عالم فَذّ، غذّى المكتبة العربية بفكر خصب ومتعدد الجوانب، فقد ألّف في:

أ ـ متن اللغة، النحو، الصرف.

ب ـ الأدب، البلاغة، العروض.

ج ـ التفسير، الحديث، الفقه، السير والشمائل، والتصوف.

---

(18) انظر أسماء تلاميذه في «التعريف بابن الطيب الشرقي» آخر الكتاب.

(19) انظر فهرس الفهارس 2/ 1067 وما بعدها.

(20) انظر الصحاح 3/ 1086 (عرض).

(21) انظر فهرس الفهارس 2/ 1068.

(22) انظر السابق نفسه.

ويغلب عليه في تأليفه شرح ما كتب أَو جعل حاشية، أَو تعليق على ما شرح من قبله[23].

وقد أحصى أحد الباحثين مؤلّفات «ابن الطيب الفاسي» وأوصلها إلى واحد وستين عنواناً، منها (24) أربعةً وعشرون مصنفاً في العلوم اللغوية، و(15) خمسةَ عشرَ مصنفاً في الأدب والعلوم و(16) ستة عشر مصنفاً في العلوم الدينية ومؤلّفان؛ أحدهما: إجازة، والآخر: تذكرة[24].

ولكن ذلك الإنتاج العلمي الذي تم العثور عليه في كتب التراجم، ومن قول محمّد بن الطيب نفسه، لايوجد منه إلاً أحد عشر مصنفاً هي:

1 ـ إضاءة الراموس؛ وقد حُقّق في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر. وفي وزارة الأوقاف بالمغرب.

2 ـ موطّئة الفصيح لموطّأة الفصيح؛ حُقّق في كلية الآداب، جامعة عين شمس عام 1992.

3 ـ شرح كفاية المتحفظ لابن الأجدابي، المسمى «تحرير الرواية في تقرير الكفاية»؛ حُقّق من قبل الدكتور علي حسين البواب ومنشور عام 1983.

4 ـ الرحلة الحجازية؛ بلغني أَن أَحَدَ البحّاث يحقّق فيه الآن[25].

5 ـ إرسال الأسانيد، ويسميه الفاسي أحياناً بـ«الفهرسة الصغرى»؛ مخطوط[26].

6 ـ عيون الموارد السلسلة من عيون الأسانيد المسلسلة؛ مخطوط[27].

7 ـ فيض الانشراح من روض طي الاقتراح؛ حُقّق في جامعة عين شمس عام 1979.

---

(23) انظر التعريف بابن الطيب، ص139.

(24) السابق، نفس الصفحة.

(25) هو الدكتور عبد العلي الودغيري.

(26) انظر أماكن وجوده في التعريف بابن الطيب الشرقي، ص167.

(27) انظر أماكن وجوده. السابق، ص172.

8 ـ شرح حزب النووي؛ (في التصوف) ـ مخطوط[28].

9 ـ العقود النظمية بشرح المنظومة المضرية، وهو شرح لرائية الإمام البوصيري المتوفى عام 697هـ، وقد طبعت أكثر من مرّة.

10 ـ الاستشفاء بما في ذات الشفاء في سيرة النبي ﷺ ثم الخلفاء؛ مخطوط وهو شرح لقصيدة شمس الدين محمّد بن محمّد المعروف بابن الجزري المتوفى عام 833هـ، ومنه نسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم (17ش).

11 ـ القصيدة الرائية؛ في مدح الرَّسول ﷺ وعدد أبيات هذه القصيدة ستةٌ وستون بيتاً، وهي ملحقة بنسخة «العقود النظمية» في «تطوان»[29] بالمغرب الأقصى.

هذا، وفيما يلي تفصيل عن أحد أهم كتب «**ابن الطيب الفاسيّ**» في مجال الدرس اللغوي مع بيان المنهج العلمي الذي سلكه فيه، وهو: **موطِّئة الفصيح لموطَّأة الفصيح**.

نبذة عن الكتاب:

«موطِّئة الفصيح لموطَّأة الفصيح» شَرْحٌ لنظم كتاب «الفصيح» الذي ألّفه «أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني أبو العباس «ثعلب» إمام الكوفيين في النحو واللغة، المولود عام 200هـ، المتوفى عام 291هـ[30]. وسُمي بالفصيح لاشتماله على فصيح اللغات في الألفاظ المجموعة فيه، وهو كتاب مشهور بين جهابذة الأعلام، متداول بين الخاص والعام[31]، وقد نال فصيح ثعلب عناية فائقة من العلماء، فمنهم من حفظه[32]، ومنهم من كان يستنسخه كل يوم ويبيعه في سوق

(28) انظر أماكن وجوده. السابق، ص178.

(29) انظر التعريف بابن الطيب الشرقي، ص176.

(30) انظر الأعلام 1/ 267، وبغية الوعاة 1/ 396، 397.

(31) انظر «فصيح ثعلب وأثره في حركة التصحيح اللغوي» مع تحقيق «موطِّئة الفصيح لموطأة الفصيح»، قسم الدراسة، ص17.

(32) انظر معجم الأدباء 1/ 139، 143، والمزهر 1/ 204.

الكتب ببغداد بنصف دينار، ومنهم من كان يعتمد عليه في تصحيح أغلاط العلماء، فذاك هو: الأخفش الأصغر علي بن سليمان المتوفى عام 315هـ، يقول: أقمت أربعين سنة أغلّط العلماء من كتاب الفصيح[33]، وقد نظم الفصيحَ بعضُ العلماء، منهم:

1 ـ محمّد بن أحمد بن علي بن جابر الأندلسي الهواري أبو عبد اللّه، الشاعر العالم بالعربية المتوفى عام 780هـ[34].

2 ـ ابن أبي الحديد عزّ الدين عبد الحميد بن هبة اللّه بن محمّد بن محمّد بن الحسين المدائني المعتزلي الشيعي الفقيه المولود في غرة ذي الحجة 586 والمتوفى 656هـ، يُرْوَى أنه نظم الفصيح في يوم وليلة[35].

3 ـ مالك بن المرحل النحوي الأديب المتوفى عام 699هـ، وقد سمّى «ابن المرحل» نظمه للفصيح «مُوَطَّأَةَ الْفَصِيح»[36].

وقد شرح كتاب «الفصيح» شروحاً متعددة زادت عن خمسة وثلاثين شرحاً[37]، وقد تصدّى لشرح نظم ابن المرحل للفصيح ذلك العالم اللغوي الكبير محمّد بن الطيب الفاسي في جزأين كبيرين، وسمّى شرحه: «مُوَطِّئَة الفصيح لِموطَّأةِ الفصيح».

وقفة عند ظاهرة شرح المصنّفات:

إن ظاهرة شرح المصنفات شائعة في تراثنا، ولعلها نابعة من الشعور بأن النّصّ المشروح فيه من الغموض والالتواء ما يجعل فهمه عسيراً على المتلقي، ولذلك تجد معظم الشروح غنية بالشواهد التي توضح المطلوب، وقد يرى بعض العلماء أن الشرح غيرُ كافٍ فيلجأ إلى جعل «حاشية» على ذلك الشرح،

(33) انظر معجم الأدباء 20/ 24، وموطّئة الفصيح 1/ 30.

(34) انظر الأعلام 5/ 228.

(35) انظر مقدمة «الفلك الدائر على المثل السائر» آخر الجزء الرابع من كتاب المثل السائر، ص17.

(36) انظر بغية الوعاة 2/ 271، والأعلام 5/ 263.

(37) انظر فصيح ثعلب وأثره في حركة التصحيح اللغوي مع تحقيق موطّئة الفصيح لموطأة الفصيح، الجزء الخاص بالدراسة، ص18، رسالة دكتوراه في آداب عين شمس.

تتضمن توضيح بعض القضايا المشروحة، وربما تحتوي بعض الاعتراضات على الشارح، والجدير بالذكر أن الذي ينصرف للشرح أو لعمل «حاشية» ينبغي أن يكون مؤهلاً تأهيلاً علميًا قويّاً يمكنه من توضيح ما غَمُضَ، أو تصحيح ما رآه خطأ، وقد يقوم بالشرح المؤلّف نفسه، مثل «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد» في النحو لابن مالك، فقد قام بشرحه وتوضيحه.

محمّد بن الطيب وشرح نظم ابن المرحل:

وضّح ابن الطيب في مقدمة شرحه لنظم ابن المرحل للفصيح أنه على علم بالتراث اللغوي، وذلك في قوله[38]: «الحمد لله الذي أفاض علينا قَامُوس الحكم حتى غمرنا عُبَابُه، وأرشدنا إلى نَامُوس العلم الذي استقر لدينا خُلاصته ولُبَابُه، وجعل صدورنا مشارقَ أنوارِ الفهم، حتى أضاء لنا مِصْبَاحُه وشِهابه، وحلاّنا بِصحاح الْجَوْهري، فلم يزل في لُباب أَفكارنا عِقداً مُفَصَّلاً، وَخَصَّنَا من اللغات بالفَصِيح الذي هو أَسَاسُ البلاغة، فأمسى في زوايا أذهاننا مُحْكَماً محصّلاً، ومَنَحَنا بعارضة العلوم التي ليس لها نِهاية، وأغراها بالتنقيح والتهذيب، فلم نقنع دونهما بِكِفاية، والصَّلاة والسلام على مولانا محمّد المؤيدِ بأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، وعلى آله مشكاة المصابيح، وأصحابه أهل التبيان والتوضيح».

من خلال هذه المقدمة الوجيزة نجد أن ابن الطيب يلمّح إلى أسماء المعاجم الآتية:

1 ـ القاموس المحيط	لمجد الدين الفيروزآباديّ
2 ـ العباب	للصغاني
3 ـ خلاصة المحكم	لأَبي بكر الزبيدي
4 ـ مشارق الأنوار	للقاضي عياض
5 ـ المصباح المنير	للفيومي

(38) انظر موطِّئة الفصيح، قسم التحقيق 1/1.

6 ـ الصحاح للجوهري

7 ـ شرح التصريح على التوضيح لخالد الأزهري

8 ـ الفصيح لأَحمد بن يحيى ثعلب

9 ـ أساس البلاغة للزمخشري

10 ـ تهذيب اللغة للأزهري

11 ـ كفاية المتحفظ لابن الأجدابي

12 ـ المحكم والمحيط الأعظم لابن سِيدة

13 ـ النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير

ويذكر من كتب البلاغة:

14 ـ أسرار البلاغة،

15 ـ دلائل الإعجاز وكلاهما لعبد القاهر الجرجاني

وليس معنى ذلك أن ما سبق هو ما لدى الفاسي من مصادر يتصدى بها للشرح، بل إن ذلك شاهد على أن ثروته اللغوية نابعة من هذه المصادر التي أشار إليها، وهناك غيرها كثير. ولعله يَهْدِف من وراء ذلك إلى مايجب أن يتهيأ به من يُقدم على شرح نصّ لغويّ، فإن حصل له التمكن، فتلك نِعمة من الله عليه، تُوجب حمدَه والثناء عليه.

وقد أخبر ابن الطيب عن عمله في نظم ابن المرحَّل الفصيح بأنّه[39]:

1 ـ تحريرات أبرزت إبريزها يد الانظار.

2 ـ تقريرات تقرّ بسبك نضارها لذُ الأنظار.

3 ـ نفائس تطرب النفوس.

4 ـ حلّيت بهذه النفائس جيد نظم الفصيح.

5 ـ واخترت لها الألفاظ الرائقة، والمعاني الفسيحة.

(39) المصدر السابق، نفس الصفحة.

ثم كشف عن إِزالته ما كان يعتري نص النظم من غموض فقال:

* أوضحتُ مشكلات حارت فيها العقول.

* فَتحْتُ مقْفَلات تردّدت فيها النقول..

ابن الطيب يرسم شخصيته العلمية:

صور محمّد بن الطيب شخصيته تصويراً دقيقاً فقال[40]:

1 ـ لم أكن ممن ديدنه التقليد لأحد.

2 ـ أدور مع الحق حيثما دار، وأتّصف بالإنصاف بتوفيق الله.

3 ـ لست ممن يرى لتقدم الزمان فضيلة، أَو يهْتضمُ المتأخر في حقيرة أَو جليلة.

4 ـ شأنه في ذلك شأن أَبي العباس المبرد الذي قال في كتابه الكامل[41]: «ليس لقدم العهد يُفَضَّل القائل، ولا لحدثانه يُهْتَضَمُ المصيب، ولكن يُعْطى كُلٌّ ما يستحق».

أوضح محمّد بن الطيب أن الذي دفعه للقيام بذلك العمل العلمي الضخم فيما يلي:

1 ـ طلب منه القيامَ بذلك العمل زُمرَةٌ لهم عليه حق الطاعة.

2 ـ رجاء الثواب من الله عليه في الآخرة.

ولولا ذلك ما كنتُ لأجولَ في هذا المجال، أَو أتجلّى على منصّة المقال[42]. وهنا يبدو شيء مهم لدى أسلافنا الأجلاّء، وهو: عدم كتمان العلم على من طلبه، والتقرّب بالعمل إِلى الله سبحانه، وذلك ما نَرَاهُ مفقوداً عند كثير من علماء هذا العصر.

3 ـ ومما دفع **محمّد بنَ الطيب** للقيام بشرح نظم ابن المرحل لفصيح ثعلب:

---

(40) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(41) انظر الكامل 1/29.

(42) موطّئة الفصيح 1/2.

أن النظم لم تُذلّل صِعَابه، ولم تُسلك فِجاجه ولا شِعابه، ولم يَغُص أحدٌ في بحره لاستخراج ما فيه من اللؤلؤ والمرجان[43].

محمّد بن الطيب يخاطب العلماء بشأن شرحه:

طلب محمّدُ بنُ الطيب الفاسي من جهابذة الأعلام أن يتلقوا عمله بالقبول، وألا يعترضوا عليه إلاّ بعد التأمّل والاطلاع، فإن ألفوه مُوفياً بالغرض، فذلك فضل من الله، ومنّة من مالك المُنّة، وإن زَاغَ القلم، وزلّت القدم فليلتمسوا له عذراً، فزمنه لم يبق فيه من العلم إلاّ اسمه، وليس هناك شرح سابق يَهْتدي به، وهنا تظهر روح التواضع وعدم التكبّر، ومع هذه الروح تتجلى في عمل ابن الطيب السمات الآتية:

1 ـ تحقيقُ القول في كل مسألة من مسائل النظم.

2 ـ يوضح تركيبَ النظم معنًى ومبْنًى.

3 ـ يستخدم الإِعراب للكشف والتوضيح.

4 ـ يستشهد على ما يريد قوله، وقد يستطرد أحياناً بذكر شيءٍ من الطرف، متعمداً ذلك الاستطراد، تنشيطاً للعقول بالانتقال من مضمار إلى مضمار آخر، ويتضح ذلك وغيره مما يلي:

مع ابن الطيب في شرحه لنظم ابن المرحل للفصيح:

عند ذكر ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ أول النظم يقف «الفاسيّ» ليقول:

أ ـ ابتداء الأمور المهمّة بالبسملة أمر مقرّر في الشريعة الإسلامية، ورد به الكتاب، والسنّة، والإجماع. ولما كان النظم مِن أهم المهمات بدأه ابنُ المرحل بالبسملة.

ب ـ يردّ الفاسي على ما عسى أن يقال: إن النظم شعر، والشعرُ لا يبدأ فيه

(43) المصدر السابق نفسه.

بالبسملة، كما فعل «الحَطّابُ» الطرابلسي من علماء المالكية[44]، بقوله: «إن الأشعار يَجِب ابتداؤها بالبسملة مطلقاً؛ لأنها لا تخلو من فوائدَ كثيرةٍ، إذ العربية لغة ونحواً وصرفاً، والمعاني والبيان والبديع والعروض لا يخفى توقُّفُها على الإتيان بالشواهد التي تثبت بها القوانين، وتتم بها القواعد[45].

ثم يكشف ـ مستطرداً ـ عن سِر عدم تعليم الله الشعر للنبي محمّد ﷺ، قائلاً: «أجمع حُذَّاق المفسرين على أنَّ نكتة عدم تعليم الشعر لمحمّد تَكمنُ في دفع أن يُتّهم بأن القرآن من عِنده، وأن الله لم يعلمه إيَّاه، فلم يُعلّم الشعر قَطعاً للمادة، وسدًّا للذريعة»[46].

ثم يقف «الفاسي» عند قوله تعالى: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: 224] ليبين أن المقصود شعراء الكفار، وأن شعراء الإسلام عمّهم الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: 227]، ولو كان في الشعر شائبة منقصة ما كان النبي ﷺ يسمعه بجميع أنواعه، وكان الصحابة يتناشدونه في البيت الحرام. .

ولا يترك ـ محمّد بن الطيب ـ الأمر مطلقاً، بل يبيّن أن التعمّق في الشعر، والعكوف عليه إن استغرق كلَّ الوقت حتى يُضَيِّع على الإنسان ما هو مكلّف به من تعلُّم الفرائض، وتعاطي الواجبات كان من الأمور التي يُعَابُ فاعلها[47].

ج ـ ويلجأ «ابن الطيب» في البسملة إلى الإعراب، فيقول: «الباء» متعلّقة بمحذوف، ثم يختار رأيَ الزمخشري[48] الذي يَرى أن الأَوْلَى كونُه فعلاً مؤخّراً[49].

---

(44) انظر موطّئة الفصيح 1/ 4، ومواهب الجليل بشرح مختصر خليل 1/ 11، والحطاب هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المتوفّى 954، انظر كتاب البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية، ص350، وفي معجم المؤلفين أن وفاته كانت بطرابلس الغرب 902. انظر 11/ 230.

(45) انظر موطّئة الفصيح 1/ 4.

(46) انظر موطّئة الفصيح 1/ 5.

(47) السابق، نفس الصفحة.

(48) محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري، ت538هـ، انظر بغية الوعاة 2/ 280.

(49) انظر الكشاف 1/ 26 والرأي الآخر يرى أن المحذوف مبتدأ والتقدير: ابتدائي بسم الله =

د ـ يُظهر «الفاسي» أن «الرحمن الرحيم» وصفان، بُنيا للمبالغة، ويقصد بهما لازمهما وهو: الإحسان والإنعام على العباد، وليس المراد بهما الرقة والانعطاف على الحقيقة؛ لأنّه يستحيل اتصافُه بذلك من جهة المعنى، ويستند في ذلك إلى ما قاله «الفخر الرازي»[50] واختاره «الزمخشري»[51] أيضاً.

* * *

وعند قول ابن المرحل:

حَمْدُ الإِلهِ وَاجِبٌ لِذَاتِه وشُكْرُه عَلَى عُلاَ هِبَاتِه

يثير محمّد بن الطيب القضايا التالية:

1 ـ الابتداء بحمد الله تعالى ـ بعد البسملة ـ عمل مشروع، جار على ما قرَّره الكتاب والسنّة والإجماع.

2 ـ معنى «الحمد»: الشكر، الرِّضا، الجزاء، قضاء الحق[52].

3 ـ تقول: حمدت الرجل بمعنى: شكرته، جزيته، وقضيت حقّه، والمصدر العام: حمداً، والمصدر الميمي مَحمَداً بفتح الميم قياساً مطرداً[53]، وبكسرها شذوذاً، وتقول: مَحْمِدة بكسر الميم وفتحها أيضاً.

4 ـ وتقول: أحمدَ الرجلُ بمعنى: صار أمره إلى الحمد، وقد فعل ما يُحمد عليه[54].

وإذا قلتَ: أحمدتُ الرجلَ فمعناه حينئذ: صادفْتُه محموداً[55].

= فالجار والمجرور خبر، وعلى رأي الكشاف الجار والمجرور في موضع نصب بالمحذوف. انظر التبيان 1/ 3.

(50) الأعلام 6/ 313، وهو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري فخر الدين الرّازي، توفي 606هـ، وانظر التفسير الكبير «مفاتيح الغيب» 1/ 133.

(51) انظر الكشاف 1/ 45.

(52) انظر القاموس حمد 1/ 389.

(53) انظر شرح الشافية 1/ 168.

(54) انظر القاموس حمد 1/ 289.

(55) انظر فعلت وأفعلت للزجاج، ص30.

وقد فسّر «ابن القطاع»[56] حمدت الرجل بمعنى: مَدَحته، وأثنيت عليه بما فيه من الخصال[57].

أما «أبو زيد» الأنصاري[58] فلم يُفَرق بين: حمدت الرجل وأَحمدته، بل هما عنده بمعنى واحد[59].

5 ـ «الإله» قصد به في نظم «ابن المرحل» «الله» الذي هو عَلَمٌ على ذات الواجب الوجود المستَحِق لجميع المحامد، وقد ظهر لمحمّد بن الطيب من خلال «النظم» أن «الإله» و«الله» مترادفان، وجمهورُ اللغويين يجعلون «الإله» أصلاً لـ«الله»، فحذفت همزة «إله» ثم أدخلت لام التعريف، وهما مترادفان على ذلك الرأي أيضاً.

6 ـ «ابن مالك»[60] فرّق بين «الله» و«الإله» في شرح كتابه «تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد»[61]، وتعقَّبه «الشّمني»[62] في حاشيته على «مُغْني اللبيب»، وقد اختار «ابن الطيب» رأيَ ابن مالك.

7 ـ اختلف العلماء في كون لفظ الجلالة علماً مرتجلاً أَو مشتقاً واختلف القائلون بالاشتقاق فِيمَ اشْتُقَّ منه، ويميل «ابنُ الطيب» إِلى القول بِعدم الاشتقاق، كما قاله «الشيخ زَرُّوق»[63] في «شَرْح الوغْليسيّة»[64] وغيرُه من أئمة اللُّغَويين السابقين.

---

(56) هو علي بن جعفر السعدي، توفي 515هـ، وانظر بغية الوعاة 2/ 154.

(57) الأفعال؛ ابن القطاع 1/ 219.

(58) هو سعد بن أوس بن ثابت، أَبو زيد الأنصاري توفي 215هـ، البغية 1/ 583.

(59) الأفعال؛ ابن القطاع 1/ 219.

(60) هو جمال الدين أَبو عبد الله محمد بن عبد الله، توفي 672هـ، انظر ابن مالك؛ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد (المقدمة)، وانظر كتابة البحث العلمي، ص508.

(61) انظر في 1/ 177 تحقيق د. عبد الرّحمن السيد، ود. محمد المختون.

(62) أَحمد بن محمد بن محمد بن حسن، توفي 872هـ، انظر بغية الوعاة 1/ 379، والأعلام 1/ 230.

(63) أحمد بن أَحمد بن محمد بن عيسى، المتوفى عام 899، انظر معجم المؤلفين 1/ 155، الأعلام 1/ 91.

(64) كتاب في جزأين، الأول في الفقه، والثاني في التصوف، مخطوط بتونس تحت رقم 8749، انظر الزروق والزروقية، ص11.

8 ـ الواجب معناه: اللازم، يقال وجب كوعد، وُجُوباً، و«جِبَة» كـ«عدة»، بمعنى لَزِم.

9 ـ «الذات» يقصد بها الحقيقة والشخص، وأصله: ذوو، والنسبة إليه ذَوَوِيّ عند اللغويين، والمناطقة والمتكلمون يقولون: ذاتيّ جرياً على ظاهر اللفظ، وهو خلاف ما عليه أهل التصريف[65].

10ـ «الْعُلاَ» جمعٌ، مفْرَدُه: عُلْيَا، وأصله: عُلْوَى، ثم أبدلت الواو ياء للفرق بين الاسم والصفة، قَضَى بذلك علماءُ التصريف[*]. وعُلْيَا، مُذَكّره: الأعلَى ومعناه الأكثر علوّاً. وتقول: عَلاَ يَعْلُو، مثل: دَنَا يَدْنُو، وتقول: عَلِيَ يَعْلَى: مثلُ رضِيَ يَرْضَى، وتقول: تَعلّى، ومعناه: ارتَفَعَ وَسَما. وبعض اللغويين يقول: عَلاَ يَعْلُو إذا كان العلو حِسّياً. ويقول: عَلِيَ يَعْلَى في الْعُلُوّ الْمَعْنَوي[66].

11ـ «الْهِبة» مصدر للفعل «وَهَب»، وتقول: وهْباً بالتسكين، ووهَباً بالتحريك، ولا يقال: وَهَبَكَهُ ـ بالتعدي إلى مفعولين ـ وحكاه «أبو عمرو»[67] عَنْ أعرابي[68]، وتُطلق «الهبة» على الشيء الموهوب كما في نظم ابن المرحل، وفي قول ابن مالك في الألفية:

والله يَـقْـضِـي بِـهِـبـات وافـرة لِـي ولَـه فـي دَرَجـات الآخـرة

وتقول: وَاهَبَهُ، فَوَهَبَهُ بمعنى: غَلَبَهُ.

12ـ إضافة «الْعُلاَ» إلى «الهبات»، من إضافة الصفة إلى الموصوف[69]، ومن هذه الظاهرة في الأسلوب القرآني قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ﴾ [الواقعة: 95]، أي «اليقين الحق»[70].

---

(65) انظر موطّئة الفصيح 1/ 10، الصحاح (ذا) 6/ 2551، شرح الخريدة في علم التوحيد، ص21.

(*) منار السّالك، 2/ 406، التبيان 2/ 625.

(66) انظر مجمل اللغة 3/ 625.

(67) هو أبو عمرو بن العلاء، أعلم الناس بالقراءات والعربية وأيام العرب والشعر، توفي عام 159هـ، على أحد الرأيين. انظر بغية الوعاة 2/ 232.

(68) قال أعرابي لآخر: انطلق معي أهبك نبلا. انظر لسان العرب «وهب» 6/ 4929.

(69) انظر موطّئة الفصيح 1/ 11.

(70) على أحد الرأيين. انظر تفسير التحرير والتنوير 29/ 150.

13 ـ في بيت ابن المرحل من فنون البديع حسنُ الابتداء، وبراعةُ المَطلع، والجِناس المحرف بين «عُلاَ» و«عَلَى».

14 ـ «حمدُ» مبتدأ، «واجبٌ» خبره، «لِذاته» جار ومجرور متعلق بالخبر، «شكر» مبتدأ، خَبره محذُوف دل عليه الخبر السابق، أي: وَاجِبٌ، «على» متعلق بالمبتدأ، أَو بالخبر[71].

* * *

3 ـ وفي قول ابن المرحل:

قَالَ نَـمَى الْـمَـالُ بِـمَـعْـنَـى كَـثُـرَا ... يَـنْـمِي نُـمِـيًا إن أردتَّ الْـمَـصْـدَرَا

يتناول الفاسي الأمور التالية:

1 ـ عبارة الأصل هي: «نَمَا المالُ وغيره يَنْمِي»، ويهدف «النظم» والأصل ـ الفصيح ـ إِلى أن الفعل «نما» مع مضارعه أفصح لغاته؛ أن تقول: نما ينْمِي كرَمى يرْمِي.

2 ـ اعترض «محمّد بن أَحمد بن هشام اللخمي» أحدُ شراح «الفصيح» على صنيع «ثعلب» حيث إِنَّه التزم في كتابه «الفصيح» أن يذكر الفصيح، وما فيه لغتان أَو أكثر يختار الأفصح ويذكره فقط، والفعل «نما» فيه لغتان: نمى ينمي كرمى يرمي، وَنَمَا ينْمُو كدعا يدْعو، وكلتاهما فصيحتان[72]، بل اللغة التي تركها ـ الواوية ـ هي الأفصح في رأي «محمّد بن الطيب».

3 ـ يقول «الفاسي» معقباً على كلام ابن هشام اللخمي: وما قَالَهُ صحيحٌ متّجه على أَبي العباس، وقد صدّر جماعة من أرباب التأليف بالواوية قبل اليائية، ومن هؤلاء: مجد الدين الفيروزآبادي[73]، لكن في «أفعال» ابن القطاع ما يَشْهد لأَبي العباس؛ حيث بدأ بذكر اليائي وتصاريفه، ثم قال عن الواوية: وَنَمَا ينْمُو لغة[74].

---

(71) انظر موطّئة الفصيح 1/ 11.

(72) انظر شرح ابن هشام اللخمي 48 تحقيق د. مهدي عبيد جاسم.

(73) انظر القاموس «نما» 4/ 397.

(74) انظر الأفعال لابن القطاع «نما» 3/ 378.

4 ـ ذكر «ابن المرحل» في نظمه للفصيح مصدراً واحداً للفعل «نما» وهو: نُمِيًّا، على وزن فعول، وتعقّبه «الفاسي» ذاكراً أن صاحب القاموس ذكر في مصادره أيضاً نَمْياً، و«نَمَاءً».

5 ـ فسر «ابن المرحل»: «نما» بـ«كَثُر»، ويفسر «الفاسي» الكثْرَة بأنّها نقيض: قَلَّ، ثم ضبط الفعل قائلاً: كَثُر بضم المثلثة مثل: كَرُمَ.

6 ـ ذكر «ابن الطيب الفاسي» أن القول وما تصرف منه ينصب الجمل، أَو ما هو بمعناها من المفردات، مستشهداً بقول ابن مالك في الكافية[75].

بالقول تحكي وفروعَه الجمل وما بمعناه انْصِبَنْه كالمثل

وقد جاء الناظم بـ«قال» ليحكي بها مقول صاحب الفصيح: نمى المال وغيره ينمي.

7 ـ اختار ابن الطيب الفاسي أن «المالَ» هو: ما ملكته من كل شيء، تبعاً لصاحب «القاموس»[76].

8 ـ خَصَّصَ بعضُ اللغويين «المالَ» بأنّه ما عدَا الذهب والفضة واحتج بحديث الموطأ: **«فَلَمْ نَغْنَم ذَهَباً وَلاَ فِضَّةً إلاَّ الأموالَ والْمَتَاعَ والثِّيابَ»**[77] بعطف «المتاع» أو بدون عطف على البدلية، وذاك مردودٌ، والحديث حجة عليه لاَ لَهُ؛ لأنه استثنى «الأموال» من الذهب والفضة، وادّعاء أن الاستثناء منقطع خلافُ الأصل، حيث إنه لا يُصَار إليه إلاَّ إذا لم يُمكن الاتصال، هذا وقد جاء «المال» مُطْلقاً في القرآن والحديث وكلام العرب في غير ما موضع[78].

9 ـ يوصف بـ«المال» فيقال: هَذَا رَجُلٌ مَالٌ، ويُشْتَقُّ منه وَصْفٌ فيقال: مَيِّل، وَمَوِّل بمعنى كثير المال، ويقال هُمْ مَالَةٌ، وهُمْ ممَالُون أي: كثيرو المال، وامرأة مَالَةٌ ونسوة مَالاَتٌ[79].

(75) انظر موطّئة الفصيح 1/ 47، شرح الكافية الشافية 2/ 566.

(76) انظر موطّئة الفصيح 1/ 49، القاموس «مول» 4/ 52.

(77) انظر الموطأ 2/ 359.

(78) انظر موطّئة الفصيح 1/ 49.

(79) انظر القاموس «مول» 4/ 52.

10ـ وتقول من «المال» مِلت تَمال، وتَموَّلت، واسْتَمَلْت، بمعنًى: كَثُر مالك، وتقول: مِلْتُه، وَأَمَلْتُه، وَموَّلْتُهُ بمعنى: أعطيتُه المالَ[80].

11ـ يقارن محمّد بن الطيب بين «القاموس» و«الصحاح» فيما يتعلّق بحديثهما عن «مول»، ويُبرز ما ذكره صاحب الصحاح وهو: تصغير «مال» على «مُوَيْل»، وإشارته إلى قول العامة في تصغيره: مُوَيِّل بتشديد الياء، كما يُظْهِرُ أن «الصحاح» ذكر في مصادر «مَالَ الرَّجُلُ، مَوْلاً، ومُؤُولاً»[81].

12ـ يعرب الفاسي «نُمِيَا» في النظم مفعولاً مطلقاً، ويشير إلى حذف جواب الشرط في قوله: إنْ أردت المصدرا.

13ـ يتطرق الفاسي إلى ذكر ما اشتمل عليه النظم من أمور تتعلّق بالقافية، ففيها «السناد التوجيهي»، وهو اختلاف حركة ما قبل الروي[82] المقيد.

* * *

وفي قول ابن المرحل:

وَقَـدْ ذَوَى الْـعُـودُ بِـمَـعْـنَـى ذَبُـلاَ   أَيْ جَـفَّ يَـذْوِي إِنْ تُـرِدْ مُـسْـتَـقْـبـلا

يحلل «محمّد بن الطيب» النص مُهْتَمًّا بما يلي:

1 ـ نص «ابن المرحل» على أن الفعل «ذَوَى» مضارعه يذْوِي على وزن فَعَل يفْعِل، وتلك أَفْصَحُ لُغاته كَما في الأَصل ـ الفصيح ـ.

2 ـ يذكر «الفاسي» أن «ابن هشام اللخمي» أورد لغة أخرى هي: ذَأَى «يذْأَى» على وزن فَعَلَ يفْعَلُ. ويقول: هي فصيحة أيضاً[83] وكان على أَبي العباس أن يذكرها.

3 ـ يدفع «الفاسي» قول «ابن هشام» قائلاً: الظاهر أَنّها غير واردة على أَبي

---

(80) انظر موطّئة الفصيح 1/ 49، والقاموس 4/ 52.

(81) السابق نفسه.

(82) انظر موطّئة الفصيح 1/ 49، وفي علمي العروض والقافية، ص238.

(83) انظر موطّئة الفصيح 1/ 50، شرح الفصيح لابن هشام اللخمي، ص48.

العباس؛ لأن كلامه في المعتل اللام الواوي العين، فلا يرد عليه الْمَهموز؛ إذ ليس في مراده جمع اللغات مطلقاً[84].

4 ـ اهتم «الفاسي» بذكر ما عدا الفصيح من لغات، وهي:

* ذَأَى يَذْءُو، مثل دَعَا يَدْعُو.

* ذَئِوَ يَذْءَوُ، مثل فَرِحَ يَفْرَحُ.

* ذَئِيَ يَذْأَى، مثل فَرِحَ يَفْرَحُ.

* حكى يونس بن حبيب[85] أنه يقال: ذَوِيَ يَذْوَى.

5 ـ اهتم ابن الطيب بذكر مصدر ذَوَى وهو ذُوِيًّا على وزن «فُعُول» كما في القاموس[86]، وذكر أن ابن القطاع قال في مصدر ذَوَي «ذَوْي» على وزن «فَعْل» ويقال ذلك المصدر أيضاً في المفتوح العين[87]، ويقال في مصدر ذَأَى العود: ذَأْياً وذَأْواً[88].

6 ـ فسّر محمّد بن الطيب «العود» بأنه: الخشب وغيره نقلاً عن القاموس[89]، ثم زاد أنه يُطلق على «آلة الغناء» وعلى «ما يُتَبخَّرُ به»[90] وجمعه: أعواد، وعيدان.

7 ـ ضبط «ابن الطيب» ذَبَل بفتح الباء، مثل نَصَر، وبضمها مثلُ: كَرُم، ومصدر المفتوح «ذَبْلاً» ومصدر مضموم العين: ذُبُولاً، كما في القاموس[91].

8 ـ فسّر ابن المرحل ذبل بـ«جفّ»، وذكر الفاسيّ أن جفّ له مع مضارعه وجهان هما:

---

(84) انظر موطّئة الفصيح 1/ 50.

(85) قال عنه السيرافي: بارع في النحو، سمع من العرب، توفي عام 282هـ. انظر بغية الوعاة 2/ 265.

(86) انظر موطّئة الفصيح 1/ 50، والقاموس 4/ 231 «ذوى».

(87) انظر موطّئة الفصيح 1/ 50، والأفعال 1/ 398.

(88) انظر الأفعال 1/ 398.

(89) انظر موطّئة الفصيح 1/ 50، والقاموس «عود» 1/ 319.

(90) انظر لسان العرب «عود» 4/ 3160.

(91) انظر القاموس «ذبل» 3/ 378.

أ ـ جَفَّ يجِفُّ، فَعَلَ يَفْعِلُ.

ب ـ جَفَّ يَجَفُّ مثلُ: يَعَضُّ عَلَى فعَل يفْعَلُ.

ومرجعه في ذلك «القاموس» و«الأفعال» لابن القطاع[92]، ثم ذكر نقلاً عن الصحاح أن يَجَفُّ بفتح الجيم لغة حكاها أَبو زيد وردّها الكسائي[93]، ومصدر الفعل «جفّ» هو: جَفَافاً، وجُفُوفاً.

9 ـ ذكر «الفاسيّ» أن «أي» تستعمل للنداء واختُلِفَ في كونه للقريب أَو البعيد أَو المتوسط، وقد تُستعمل «حرف تفسير» وهذه معلومة مستقاة من كتب النحو[94]، ثم نصّ على أنّها في النظم «حرفُ تفسير».

10 ـ ما بعد «أي» التفسيرية يُعرب بدلاً أَو عطف بيان، واختار «الفاسيّ» ردَّ كون ما بعد أي التفسيرية يعرب عطفَ نَسق، وهذا الردُّ لابن هشام في «المغني»، فهو القائل: لم نَرَ عاطفاً يصلح للسقوط دائماً، ولا عاطفاً ملازماً لعطف الشيء على مرادفه[95]، وعليه فَـ«جفّ» بدلٌ من ذَوَى.

11 ـ بعد ذلك التحليل السابق لا ينسى «ابن الطيب» أن يقول: في بيت الناظم محسِّن بديعيّ هو الالتزام في «ذَبَلاَ» و«مُسْتَقْبَلاَ».

* * *

وفي قول ابن المرحل:

وقد غَوَى الإنسانُ يغوِي يا فتى	أَي ضَلّ والشَّاهِدُ فيه قَدْ أَتَى
مَنْ يلْقَ خَيراً حازَ حَمْداً دائماً	وَمَنْ غَوَى لاَ يَعْدَمَنَّ لاَئِماً
يقولُه ربيعَةُ المرقَّش	وشِعْرُه مُنَمَّقٌ مرقَّش

يوضح محمّد بن الطيب ما يلي:

---

(92) انظر القاموس 3/ 124، والأفعال 1/ 181، وموطئه الفصيح 1/ 50.

(93) هو علي بن حمزة إمام الكوفيين في النحو واللغة، ت189هـ، انظر بغية الوعاة 2/ 164، وانظر موطِّئة الفصيح 1/ 50، وانظر ما تلحن فيه العامة، ص136.

(94) انظر موطِّئة الفصيح 1/ 50، وانظر مغني اللبيب 1/ 106، وشرح الأشموني 3/ 90، وهمع الهوامع 3/ 35.

(95) انظر موطِّئة الفصيح 1/ 51، ومغني اللبيب 1/ 106.

1 ـ نظم ابن المرحل السابق يشير إلى قول أبي العباس في «الفصيح»: «وَقَدْ غَوَى الإنسانُ يغوِي، ويُنْشَدُ هذا البيت:

فَمَنْ يَلْقَ خَيْراً يَحْمَدِ الناسُ أَمْرَهُ   وَمَنْ يغْوِ لاَ يَعْدَم عَلَى الْغيّ لائِما[96]

2 ـ المقصود مما سبق الحديث عن الفعل غَوَى ومضارعه، فالماضي مفتوح العين، والمضارع مكسورها، فهو من باب «فَعَل يفْعِل» والشاهد على ذلك قول الشاعر الذي استشهد بقوله: يغوِ بكسر الواو، وهي عين الفعل، وفي ذلك دليلٌ على فتح ماضيه.

3 ـ يُورِد «محمّدُ بن الطيب» خبراً يتعلّق بالخطأ الذي وقع قديماً في نُطقِ مضارع الفعل «غَوَى»، فقد رَوَى «الزبيدي»[97] في كتابه: طبقات اللغويين والنحويين[98] أن أبا عمرو بن العلاء سمع رجلاً ينشد البيت السابق ناطقاً المضارع بفتح الواو «يغوَ» فقال له: «أأُقَوِّمُكَ أَمْ أتركُكَ تَتَسَكَّعُ في ظلمتك؟»[99]. فقال له: بَلْ قوّمني، فقال أبو عمرو بن العلاء له: قُلْ «يغوِ» بكسر الواو، ألا ترى إلى قوله تعالى: «فقد غوى»﴾؟

4 ـ يُسرع «محمّد بن الطيب» عقب ذلك قائلاً: ليس في التنزيل «غَوَى» مسبوقاً بـ«قَدْ»، بل فيه قوله تعالى: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ [النجم: 52]، وقوله تعالى: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَغْوَيْنَآ أَغْوَيْنَٰهُمْ كَمَا غَوَيْنَا﴾ [القصص: 63] وقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121]، ثم يلتمس العذر لأبي عمرو بن العلاء قائلاً: وكأنه ذَهَبَ به وَهْمُهُ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: 81] فتوهمه أنه «فَقَدْ غَوَى» كما توهمه كثيرون»[100].

---

(96) انظر كتاب الفصيح، ص260، تحقيق د. عاطف مدكور.

(97) هو محمد بن الحسن بن عبد الله أبو بكر الزبيدي، كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة، ت عام 379هـ، على أحد القولين. انظر بغية الوعاة 1/ 85.

(98) انظر ص36.

(99) يقال تسكّع في أمره بمعنى: لَمْ يَهْتَدِ لِوِجْهَتِهِ. انظر لسان العرب «سكع» 3/ 2049، ط/ دار المعارف.

(100) انظر موطّئة الفصيح 1/ 52.

5 ـ يذكر «الفاسي» أن البيت السابق الذي استشهد به في «الفصيح» قبله قول صاحبه:

وَآلَى جَنَابٌ حَلْفَةً فَأَطَعْتَهُ   فَنَفْسَكَ وَلِّ اللَّوْمَ إنْ كُنْتَ لائِمَا

ثم يستطرد شارحاً مفرداته، ومعرباً بعضها قائلاً[101]: آلى ـ بالمد ـ حلف، ومنه الإيلاء، وجنابٌ: فاعله، وهو اسم رجل «حلْفةً» منصوب على المفعولية المطلقة من «آلى»؛ لأنّه بمعناه[102]، والفاء في «فأطعته» للسببية، أي: حلف لك حلفة فتسبب عنها طاعتك إياه، فتولّد من ذلك أن يلْحَقَك لَوْمٌ، فَلُمْ نَفْسَكَ، ولا تَلُم أحداً، و«نفسك» مفعول أول لِـ«وَلِّ»، و«اللوم» مفعوله الثاني وجملة «إن كنت لائماً» شرط جوابه محذوف لدلالة ما سبق عليه؛ أي: إن كنت لائماً فولّ نفسك اللوم ـ العتاب ـ، ويجوز أن يكون «فنفسك ولّ اللوم» هو الجواب، على مذهب من يجيز تقدّمه على الشرط.

6 ـ بعد «الاستطراد» السابق يعود «محمّد بن الطيب» للحديث عن الفعل «غَوَى» قائلاً: غوى يغوي ـ بفتح الماضي وكسر المضارع هو الأفصح كما في نظم ابن المرحل تبعاً لأصله ـ الفصيح، وفيه لغة أخرى بكسر الماضي وفتح المستقبل غَوِيَ يَغْوَى ذكرها «ابن هشام اللخمي»[103] عن أبي عبيد القاسم بن سلام[104]، ويورد «الفاسي» أن «مجد الدين الفيروزآبادي» ذكر الروايتين، ثم يأتي بنصّ قوله، ويفهم من إيراده نص الفيروزآبادي أنه يقصد الحديث عما يلي:

أ ـ المصدر من غَوَى يغْوِي هو: غَيًّا، والمصدر من غَوِي يَغْوَى هو: غَوَاية.

ب ـ الوصف من غَوَي أو غوِي هو: غَاوٍ، غَوٍ، غَيَّان.

---

(101) السابق، نفس الصفحة.

(102) انظر منار السالك إلى أوضح المسالك 1/ 307.

(103) انظر شرح ابن هشام اللخمي، ص48.

(104) من كتبه: الغريب المصنف، توفي عام 224هـ، على أحد الرأيين، انظر بغية الوعاة 2/ 254.

ج - يعدّى الفعل بنفسه، أو بالهمزة، أو بالتضعيف، فيقال: غَوَاهُ، وأَغْوَاهُ، وَغَوَّاهُ[105].

ثم يورد «الفاسيّ» نصّاً لابن القطاع في «غوى»، وكأن «الفاسي» يريد أن يقول بلسان «ابن القطاع» ما يلي: «غوى» مصدره: غَوَاية، وَغَيًّا، وَغَوى يَغْوِي هي اللغة الفصيحة، أما غَوِي فهي لُغةٌ، ومعنى: «غَوَى» بفتح الواو أو كسرها ضِد «رشد» أي: ضلّ، وغَوَى الرجل أيضاً: فَسَد عيْشُه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 20][106] ولا يكتفي «محمّد بن الطيب» بما سبق، بل يورد نصّاً ثالثاً «للقاضي عياض»[107] في كتابه: «مشارق الأنوار»[108]، وفي النص ما يلي: «الغيّ: الانْهِمَاكُ في الشرّ»، يقال منه: غَوَى يَغْوِي غَيًّا وَغَوَايةً، وأما قوله تعالى في آدم: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 20] فمعناه: جَهِل، وقيل: أَخْطَأ، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾ [طه: 118].

7 - ثم يعرب «محمّد بن الطيب» الفعل «غوى» فهو فعل ماض وفاعله «الإنسان» ووزن (الإنْسَان) فِعلان على أنه مشتق من «الأُنْس» أو وزنه «إِفعَان» على أنه مشتق من «النّسْيان» حُذِفَت لامه لكثرة الاستعمال[109].

ويقال للمرأة «إنسان» و«إنسانة»، وصاحب القاموس يقول: إنّها عامّية مولّدة[110]، ثم يَسْتَطْرِد «محمّد بن الطيب الفاسي» متحدثاً عن «الناس» و«الأُناس» و«الإنس» ناقلاً نصوصاً من «القاموس» و«الصحاح» و«المصباح المنير» وتفسير البيضاوي وحاشيتَيْ زكريا الأنصاري وجلال الدين السيوطي عليه[111].

---

(105) انظر موطّئة الفصيح 1/ 53، والقاموس 4/ 372 «غوى».

(106) انظر موطّئة الفصيح 1/ 53، والأفعال لابن القطاع 2/ 446.

(107) هو عياض بن موسى بن عياض، محدث، حافظ، مؤرخ، ناقد، ومفسر، وفقيه أصولي، عالم بالنحو واللغة وكلام العرب، انظر معجم المؤلفين 8/ 16.

(108) انظر مشارق الأنوار 2/ 140.

(109) انظر موطّئة الفصيح 1/ 54، والمصباح المنير «أنس» ص10، والصحاح «أنس» 3/ 904.

(110) انظر تاج العروس «أنس» 4/ 99.

(111) انظر موطّئة الفصيح 1/ 52، 53.

8 ـ «يَغْوِي» مضارع الفعل «غوى»، «ضَلَّ» في النظم تفسيرٌ له، و«يافتى» مُعْتَرَضٌ به بين المفسَّر، والمفسِّر، ويستطرد «الفاسي» ذاكراً معنى «الفتى»، فيقول[112]: «والفتى يطلق على ما يلي:

1 ـ «الخَادِم» مثل قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿تُرَاوِدُ فَتَنٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يوسف: 30].

2 ـ «الشاب»، وذلك هو المعنى الأصلي.

3 ـ الْحَيِـيّ الكريم.

4 ـ الشجاع، وذلك المعنى شهد له استعمالات العرب.

ثم يتعقب «الفاسيُّ» صاحب القاموس قائلاً: وقد اقتصر «مجدُ الدين الفيروزآبادي» على المعنى الثاني ـ الشاب ـ والثالث ـ الحيـي الكريم[113] ـ مع أن كثيراً من المفسِّرين واللغويين قد صرّحوا بالمعنى الأول ـ الخادم ـ، ثم يقول: وقصد «ابن المرحل» به في النظم «مُطْلق شخص»، وذكر «الفاسي» أن «الفتى» يمدّ فيقال: فتاء، وقد جمع الشاعر بين لغتي القصر والمد في قوله:

إذا عَاشَ الْفَتَى مائتين عامًا فقد بلغ المسرَّة والْفَتَاء[114]

9 ـ فسّر ابن المرحل «غوى» في النظم بـ«ضلّ»، ويفصلّ «محمّد بن الطيب الفاسي» القول في «ضلّ» غائصاً به في «الصحاح» و«الأفعال لابن القطاع» و«القاموس المحيط» فيقول من خلال هذه المصادر:

أ ـ مصدر «ضَلّ» ضَلاَلاً، وضَلاَلَةً في «الصحاح» و«أفعال ابن القطاع»[115].

ب ـ ويزيد القاموس في مصادر «ضلّ» الضَّلّ، بفتح الضاد وضمّها ـ

---

(112) انظر موطّئة الفصيح 1/ 57.

(113) انظر القاموس «فتو» 4/ 373.

(114) انظر موطّئة الفصيح 1/ 57، لسان العرب «فتى» 5/ 3347، ط. دار المعارف.

(115) انظر موطّئة الفصيح 1/ 58، والصحاح «ضلّ» 5/ 1748، والأفعال «ضلّ» 3/ 280.

والأُضلُولة، والضِلَّة ـ بكسر الضاد ـ والضَّلَل ـ محركة ـ والضَلْضَلَة[116].

ج ـ في الفعل «ضلّ» مع مضارعه لغتان[117]، الأولى: ضَلَلْتُ أَضِلُّ، وهي لغة أهل نَجْد، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَآ أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِيٓ﴾ [سبأ: 50]، الثانية: ضَلِلْتُ أَضَلُّ بكسر الماضي وفتح المضارع، وهي لغة «أهل العالية»، وبها قرىء أيضاً في الآية السابقة[118].

10 ـ وينص ابن الطيب على أن «الشاهد» اسم فاعل من الفعل «شَهِد»[119]، ثم ينقل نصّاً «من القاموس» وكأنه يريد أن يقول من خلال النصّ ما يلي:

أ ـ الفعل «شَهِد» يقال بكسر الهاء مثلُ «عَلِم» ويقال بضمها مثلُ: كَرُم، وقد تسكن هاؤه فيقال «شَهْدَ» وفي تاج العروس يقال بكسر الشين والهاء معاً[120].

ب ـ الفعلُ شهد كسمع مصدره: شُهُود، والوصف منه شَاهِد وجمعه شُهُود. ويقال أيضاً: شَهِدَ لفلان بكذا ـ بمعنى: أَدّى مَا عِنْدَه من الشهادة ـ والوصف منه شَاهِد، وجمعه شَهْد ـ بالفتح ـ وجمع الجمع شُهُود وأَشْهَاد. ثم يتعقب «الفاسي» صاحب القاموس في كون شُهُود أَو أَشْهاد جَمْعَين للجمع «شَهْد» قائلاً: الذي صرح به أئمة العربية أنهما ـ شُهُود، وأَشْهاد ـ جَمْعَان لـ«شاهد» مثل: نَاصِر وأَنْصَار وقَاعِد وقُعُود؛ لأنَّ جمع «فاعل» على أَفْعَال وفُعُول أكثرُ من جمع «فَعْل» على «أَفْعال»[121].

ج ـ يُعرّف «الشواهِد» في اصطلاح اللغويين بأنها: الجُزئيات التي تُذْكَرُ

---

(116) انظر موطّئة الفصيح 1/ 58، والقاموس 4/ 15 ضلل.

(117) انظر موطّئة الفصيح 1/ 58.

(118) انظر الكشاف 3/ 295.

(119) انظر موطّئة الفصيح 1/ 58.

(120) انظر تاج العروس «شهد» 2/ 391.

(121) انظر موطّئة الفصيح 1/ 58.

لإثبات القواعد من القرآن أَو الحديث أَو كلام العرب الفصحاء نظماً ونثراً[122]، ثم نبّه على ما يلي:

*** ينبغي للخائض في علوم الآداب أن يعرف أمرين:**

الأمر الأول: معرفة طبقات الشعراء ليحصل له العلم بمن يستشهد بكلامه ومن لا. ثم ذكر هذه الطبقات حاصراً لها في أربع، هي:

1 ـ جاهلي صريح مثل النابغة، امرىء القيس، وذي الرمّة وأضرابهم.

2 ـ مخضرم وهو الذي أدرك الجاهلية والإسلام مثل حسّان بن ثابت، وكعب بن زهير بن أَبي سلمى، وعبد اللّه بن رواحة.

3 ـ إسلامي وهو الذي نشأ في الإسلام وشب قبل تغيير الألسنة وتحريف الكلام كالفرزدق وجرير وأضرابهما.

4 ـ مُوَلَّد وهو مَنْ بعد ذلك، كأَبي تمام، وأَبي الطيب، وأَبي العلاء، وأَبي نواس وأضرابهم.

ويُستَشْهَدُ بكلام الطبقتين الأُوَلَيَيْن باتفاق على الأمور كلها، والطبقة الثالثة فيها خلاف والمعتمدُ هو الاستشهاد بها أيضاً، والطبقة الرابعة لا يستشهد بكلامها اتفاقاً في العربية واللغة ونحوها.

الأمر الثاني: معرفة العلوم المحتاجة إِلى الشواهد، وهي سبعة: 1 ـ اللغة، 2 ـ التصريف، 3 ـ النحو، 4 ـ العروض والقوافي، 5 ـ المعاني، 6 ـ البيان، 7 ـ البديع. ويُستشهد للغة والتصريف والنحو والعروض بكلام الطبقات الثلاث فقط نظماً ونثراً أَو بالقرآن أَو الحديث. والمعاني والبيان والبديع يُسْتَشْهَدُ عليها بكلام البحتري، وأَبي تمام، وأَبي العلاء، وهلم جرّاً..

ثم قال «الفاسي» إن استشهاد سيبويه ببيت لبشار بن برد لا يُسْتَدَلُّ به؛ لِأَنَّه ذَكَرَهُ تمثيلاً وتقية.

---

(122) السابق، 1/ 62 وما بعدها، وخزانة الأدب 1/ 5 وما بعدها.

هذا ونقول:

إن «ذا الرمة» الذي عده «الفاسي» جاهلياً، ليس جاهلياً، بل هو من شعراء الطبقة الثانية في الإسلام[123]. ولعل ذِكْرَهُ مع الجاهليين لأنه نَشَأ في البادية.. وقوله «استشهاد سيبويه ببيت لبشار لا يستدل به» ليس صحيحاً؛ لِأَنَّ سيبويه ليس في كتابه بيتٌ لبشار على الإطلاق[124]. ولكنَّ «الزمخشري» قد استشهد ببيت لأبي تمام في تفسيره ثم قال عنه: وهو وإن كان مُحْدَثاً لا يُستشهد بشعره في اللغة فهو من عُلَمَاء العربية، فَاجْعَلْ ما يَقُوله بِمَنْزِلَة مَا يَرْوِيه[125].

11ـ وقد ذكر «ابن الطيب» في شرحه أبيات ابن المرحل السابقة أن الفعل «أتى» وَاوِيٌّ يَائِيٌّ[126]، يقال أَتَى يَأْتِي أَتْياً وإتْياناً، وأَتَى يَأْتُو أَتْواً، مثل دَعَا وَرَمَى، ثم ذكر أنه يستعمل لازماً، ويستعمل متعدّياً، ونقول: من استعماله لاَزِماً قوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: 51]، ومن استعماله متعدّياً قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْغَـٰشِيَةِ﴾ [الغاشية: 51].

12ـ وفي قول «ابن المرحل»: «مَنْ يَلْقَ خَيْراً» يشير «الفاسي» إلى أنه نَظَمَ البيت المستشهد به في الفصيح، ثم يفسر «اللقاء» بأنه: المصادفة، ويعرب «خيراً» مفعولاً به للفعل «يلق» ثم يستطرد ذاكراً أن «الخير» يطلق بإزاء أربعة معان هي:

1 ـ ضدّ الشر، وجمعه: خُيُور، وَيَشْتَقُّ منه فِعلاً فيقول: خِرْتَ يا رَجُل، وخَارَ اللَّهُ لَكَ، واسْمُ الفَاعل منه: خَائِر، ويَذْكُر قول الشاعر:

فَمَا كِنَانَةُ فِي خَيْرٍ بِخَائِرَةٍ ... وَلاَ كِنَانَةُ فِي شَرٍّ بِأَشْرَارِ[127]

(123) انظر طبقات الشعراء لابن سلام، ص165.

(124) انظر فهرس شواهد سيبويه؛ تحقيق هارون، والاحتجاج بالشعر في اللغة ص114، وشواهد الشعر في كتاب سيبويه، ص298.

(125) انظر الكشاف 1/ 220، والاحتجاج بالشعر في اللغة ص162.

(126) ذكر ذلك صاحب القاموس المحيط، انظره في «أتى» 4/ 305.

(127) البيت في اللسان دون نسبة، انظر «خار» 2/ 1298.

2 ـ الْمَال، ومنه قوله تعالى: ﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا﴾ [البقرة: 180].

3 ـ اسم تَفْضيل مُخَفّف «أخير» حُذِفَت همزَتُه لكثرة الاستعمال، ويذكر أن «ابن مالك» أشار إلى ذلك في كافيته قائلاً:

وَغَالِباً أَغْنَاهُم خَيرٌ وشَرٌّ   عن قَوْلهم أخيرُ مِنه وَأَشَرّ[128]

وربما اسْتُعْمِلَ بدون حَذْفٍ للهمزة، مثل قول الراجز:

«بِلاَلُ خَيرُ النَّاسِ وابنُ الأخْيَرِ»[129]

وقراءة «أبي قلامة»[130]: ﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَّنِ ٱلْكَذَّابُ ٱلْأَشِرُ﴾ بفتح الشين [القمر: 54].

4 ـ صِفة مخفف «خَيِّر» مثل: هَيْن ومَيْت، وقال بعض المحققين من اللغويين إن خَيْراً المخففَ يكون في الجِسم والجَمَالِ، وخَيِّراً المشدّد يكون في الدِّين والصلاح[131]، ومعنى «خَيْر» في بيت «ابن المرحل» يحتمل أن يكون ضدّ الشرّ، وأن يكون بمعنى: المال[132].

13 ـ ثم يفسر «ابن الطيب» مفردات البيت قائلاً: «حاز» بمعنى جمع، يقال: حَازَ حَوْزاً وَحِيَازَة، ويقال: احْتَازَ، و«الحمدُ» هو الثناء، و«الدائم» هو: الثابت الباقي الذي ليس منقطعاً، يقال منه: دَامَ يَدُوم، وَيَدَامُ، دَوْماً، وَدَوَاماً، ودَيْمُومَةً، و«يَعْدَمَنّ» مضارع لـ«عَدِم» كعلِم، عُدْما، وعُدُما أي: فَقد، وغلب استعمال «عدم» في فُقدان المال، واللائم هو العاذِل، يقال: لاَمَهُ يلُومه لَوْماً وَمَلاَمَةً، ويقال ألاَمَهُ بمعنى: لاَمَهُ. ثم ينطلق إلى تأكيد «يَعْدَمَنّ» بالنون قائلاً: إنّ تأكيد المضارع بالنون بعد «لا» قليل كما قُرّر في العربية[133]، ولا ينسى «الفاسيّ» أن يعلّق على قول ابن المرحل: «من يلق

---

(128) انظر موطّئة الفصيح 1/ 59، وشرح الكافية الشافية 2/ 1121.

(129) انظر الجامع لأحكام القرآن 17/ 139.

(130) هو محمد بن أحمد بن أبي دارة أبو قلامة، انظر غاية النهاية 2/ 62.

(131) نسب ذلك لليث بن سعد، انظر تاج العروس، «خير» 3/ 194.

(132) انظر موطّئة الفصيح 1/ 59.

(133) انظر شرح الأشموني 3/ 218، المغني في تصريف الأفعال ص180.

خيراً حاز حمداً» قائلاً: في البيت استعمال الشرط مضارعاً والجواب ماضياً، وذلك قليل[134].

14 ـ ويهتم «الفاسيّ» بالحديث عن البيت الذي استشهد به ثعلب في «الفصيح» ونظمه ابن المرحل ذاكراً ما يلي:

أ ـ قائل البيت هو: رَبِيعَةُ بنُ سفيان بن سعد بن مالك، والمرقّش لقبه، وهو المرقّش الأَصغر، وهناك المرقِّش الأكبر واسمه عمر بن سعد، وكلا المرقِّشين من فُحول الشعراء. والترقيش معناه: التنميق والتزيين، يقال رقّش الكتاب بمعنى نمقه وحسّنه وزيّنه، ثم ذكر أن البيت قيل في قصة بين الشاعر وبين «جَنَاب بن عَوْف»، كما تعرّض لسبب تلقيبه بالمرقّش، وهو قوله:

الـدار وَحْـشٌ والـرُّسُـوم كَـمَـا ... رقّـش فـي ظَـهـر الأديـم قَـلَـم[135]

ب ـ والبيت:

وَمَنْ يَلْقَ حَمْداً يحْمَدِ الناسُ أَمْرَهُ ... وَمَنْ يغوِ لاَ يَعْدَمْ عَلَى الْغَيّ لائما

يقول عنه الفاسي: إنه من الأمثال السائرة، الجارية على الألسنة، تمثّل به كثيرون، ومثله في المعنى والاشتمال على الحكمة قولُ «القُطامي»[136]:

والنـاسُ مَنْ يَلْقَ خَيراً قَـائِلُونَ لَهُ ... مَا يَشْتَهِيَ وَلِأُمِّ الْمُخْطِيءِ الْهَبَلُ

ونظمه «ابنُ شَرَفَ»[137] في لاميته[138] فقال:

والنّاسُ رَاضُونَ عَنْ أَهلِ الْحُظُوظِ وَهُمْ ... أَعْدَاءُ مَنْ زَلَّ أَوْ مَنْ ضَـلّ تَضْلِيلاَ

* * *

(134) انظر شرح ابن عقيل 1/ 371.

(135) انظر موطئة الفصيح 1/ 61، والشعر والشعراء 1/ 215، والأغاني لأبي الفرج الأصفهاني 5/ 179.

(136) هو عمير بن شييم من بني تغلب. انظر الشعر والشعراء 2/ 723.

(137) هو أبو عبد اللّه محمد بن شرف القيرواني المتوفى سنة 460هـ، في مدينة إشبيلية، انظر مقدمة ديوان ابن شرف، ص24.

(138) لم يذكر هذا البيت في جامع شعر ابن شرف، انظر قافية اللام ص81، ويبدو أن البيت لابن شرف حيث إنه من بحر البسيط شأنه شأن بقية أبيات لامية ابن شرف.

وفي قول ابن المرحل:

وَصَـرَفَ الـلّـهُ الأَذَى عَـنْـكَ دَفَـعْ . . . .

يذكر «الفاسيّ» ما يلي[139]:

أ ـ الفعل «صرَف» مضارعه «يَصْرِف» كضَرَب يضْرِب، ومعنى صرف الله الأذى عنك: دَفَعَهُ، وأَذْهَبَهُ، وَأَزَالَهُ.

ب ـ ضَبَط لفظ «الأَذَى» فقال: بالذال المعجمة والقَصْر كالفتى، ثم فسّر معناه بأنّه: المكروه.

ج ـ ذكر أن «الأذى» مصدر للفعل: أَذِيَ كفرح، ومضارعه: يَأْذَى على وزن يَفْعَل، والوصف منه: أَذٍ، كـ«عَمٍ»، ومعناه: وَصَلَ إليه المكْرُوه، ومثله في هذا المعنى: تَأَذَّى.

د ـ الاسم من «الأَذَى» هو: الأَذِيَة، والأَذَاة، وهي: المكروه.

هـ ـ قد يطلق «الأَذَى» ويراد به: الشيء المستقْذَرُ، وبه فُسّر قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة: 222][140].

و ـ وَيُطلَقُ أيضاً بمعنى: الإِثم، وبه فُسّر حدِيث **«لاَ يُورِدُ مُمْرِضٌ على مُصِحّ فَإِنَّهُ أَذَى»**[141]. ثم يعلق على هذه المعاني قائلاً: وَهي راجعةٌ لمعنى: التأذّي، لأن الأشياء المستقذرة و«الإثم» مِمَّا يُتَأَذَّى به وَيُكْرَه.

ز ـ يتجه «الفاسيّ» إلى القاموس يَنْقُل قَوْلَه: وَلاَ يُقَالُ «إِيذَاءٌ»[142].

ثم يعلّق عليه قائلاً «وَهو مِما انفرد به، وَيَحْتَاجُ إِلى حُجَّةٍ تَنفيه، وشُبْهةٍ تَقْدَحُ فيه، وإِلاّ فلا مانع من قوله؛ لأنه سُمع: آذاه رُباعياً فيكون مصدره الإيذاء على القياس، ثمّ يُدعّم رأيه بقول صاحب «المصباح المنير» في مادة «أذى»: ويُعدّى بالهمزة، فيقال: آذيته إيذاء.. ثم يُرْدِف قائلاً: ومثله «جُلُّ

(139) انظر موطّئة الفصيح 1/ 207.

(140) انظر الكشاف 1/ 361.

(141) انظر مشارق الأنوار: أذى 1/ 25.

(142) انظر القاموس «أذى»، 4/ 298.

التآليف أوْ كُلُها، فكما يقال: آواه إيواء، وآتاه إيتاء، يقال: آذاه إيذاء إذ لا موجب لنفيه وعدم استعماله لصحته سماعاً وقياساً.

ح ـ ثم يذكر «الفاسيّ» أن الفيروزآبادي قد تعقّبه في ذلك كثير من العلماء منهم: «عبد اللّه الدنوشري» المتوفى عام 1025هـ[143]، و«أبو السعود» صاحب التفسير[144] كان يقول: قُولُوا: الإِيذاء إيذَاء لصاحب القاموس مُسْتَدِلاً بما قاله «حسين الزوزني»[145] في كتابه «المصادر» مِن أَنَّهُ مَسْمُوعٌ.

ط ـ وبعد ذلك يلتمس عذراً للفيروزآبادي قائلاً: وَكَأَنَّ «الْمَجد» لَمَّا استقرأ كلام العرب فلم يَجِدْه فيه؛ حَكَمَ بِعدم استعماله لذلك، ثمّ يُرْدِفُ ذلك قائلاً: وقد تَتَبّعْنَا كثيراً من دَوَاوِينهم وَأَشْعَارِهم واسْتَقْرَيْنَا جُمْلَةً وافرة من شِعْرِهم فَلَم نَجِدهم اسْتَعْمَلُوا غير «الإذاية» أو «الأذى» أو «الأذاة» فَمَالَتِ النَّفْسُ لِمَا قَالَه «المجد» رَحِمَه اللَّهُ.

ومع تقديري لما قاله «الفاسيّ» فإني أقول: الفعل الرّباعي وَارِدٌ في القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى:

* ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ﴾ [الأحزاب: 68].
* ﴿وَلَنَصۡبِرَنَّ عَلَىٰ مَآ ءَاذَيۡتُمُونَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: 12].
* ﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبۡلِ أَن تَأۡتِيَنَا وَمِنۢ بَعۡدِ مَا جِئۡتَنَاۚ﴾ [الأعراف: 129].
* ﴿فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ جَعَلَ فِتۡنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: 10].

وقد ذَكَر المصْدَرَ «إيذَاء» أَكْثَرُ مِن معجم، وَمَصَادِر غير الثلاثي «قياسية»، وعليه: **فلا ميلَ مَعَ «الفاسيّ» لِما قاله الفيروزآبادي.**

هذا، ومن خلال بَعْضِ ما قُدِّمَ من عمل «ابن الطيب الفاسي» في كتابه «موطّئة الفصيح لموطّأة الفصيح» يبدو ما يلي:

---

(143) انظر الأعلام، 4/ 97.

(144) هو محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، شاعر عارف بالعربية والفارسية والتركية، ت900هـ، انظر معجم المؤلفين 11/ 302.

(145) نسبة إلى «زوزن» بين هراة ونيسابور، توفي عام 486، الأعلام، 2/ 231.

1 ـ محمّد بن الطيب الفاسي علمٌ من أعلام البحث اللغوي في القرن الثاني عشر الهجري.

2 ـ في شرحه لنظم ابن المرحل للفصيح كان يكشف عن كل ما قام به ابن المرحل ابتداء من ذكره البسملة في أول أرجوزته، دافعاً ما قد يقوله بعض الباحثين من أن الشعر لا يُبدأ فيه بالبسملة، مبيناً أهمية الشعر لعلوم العربية، وقد بيَّن الذين يُحتَجُّ بشعرهم والعلوم المحتاجة إلى الاستشهاد.

3 ـ أظهر ابن الطيب أن الباحِثَ عليه حين تتعدّد الآراء أن يُعْمِل فكره، ويرجح ما يراه، مُعْتَمِداً على ركيزة علمية، دُونَ اتباع للهوى، أو انْحِيَازٍ لما تقدّم.

4 ـ تتبع ابنُ الطيب كل لفظة من ألفاظ النظم مُنْطَلِقاً في الكشف عن معناها إلى المعاجم اللغوية، وقد أظهر إحاطته بتراثنا اللغوي، وما قاله العلماء في الكثير من القضايا.

5 ـ إن نقل ابن الطيب للنصوص اللغوية من المعاجم يَهْدِفُ إلى الكشف عن حركة اللّفظ العربي في الاستعمال وَبَيانِ هَيئَتِهِ في كلِّ حالة، فـ«الحمد» مثلاً، الفعل منه على «فعل» والمصدر الميمي منه مَحْمَداً أو مَحْمَدة، وتقول منه «أَحْمَدَ» لازماً ومتعدياً مع بيان معناه في كل حالة، فـ«أحمد» الرجل معناه: أتى ما يحمد عليه، أو صار أمره إلى الحمد، وأحمدت الرجل معناه: صادفته محموداً، ولم يُفَضِّل ما رآه بعض اللغويين مثل «أبي زيد الأنصاري» فلم يفرّق بين حمدت الرجل وأحمدت الرجل.

6 ـ حين عَرْض اللفظة للكشف عن معناها يهتم باستعمال غير اللغويين لها، لبيان ما في ذلك الاستعمال من خطأ، وذلك مثل النسبة إلى «ذات» فهي عند اللغويين ذَوَوِيّ، وقال المتكلمون والمناطقة ذَاتِيّ.

7 ـ يهتم الفاسيّ بالأعمال الصرفية التي تعتري اللفظ فـ«عُلْيا» أصله: عُلوى، ثم أبدلت الواو ياء للفرق بين الاسم والصفة كما يَقُولُ الصرفيّون. كما يهتم بذكر اللغات في الاستعمال اللغوي فَالْفِعْل «علا» مَعَ مضارعه يقال فيه: عَلاَ يَعْلُو، كما يقال: عَلِيَ يَعْلَى، ويكشف عن الفرق بين الاستعمالين عِند بعض اللغويِّين.

8 ـ حين يعترض أحدُ اللغويين على ثعلب فيما قال به، يقف مع الحقيقة العلمية، ويظهر ذلك من تأييده لابن هشام اللخمي في عدم ذِكره «نما ينمو» ضمن فصيحه، ولا ينسى أن يذكر مَنْ أيّد ثعلباً في صنيعه، بينما يرفض اعتراضه في إيراد الفعل «ذَأَى».

9 ـ يلاحظ الفاسيّ صنيع ابن المرحل ويقارن بينه وبين ما جاء في معاجم العربية، فابن المرحل حين يذكر مصدراً واحداً للفعل «نَما» وهو نُمِيًا، يقول وذكر صاحب القاموس له أيضاً: نَمْياً، وَنَمَاء.

10 ـ اهتم الفاسيّ بالعمل الذي يُحدثه بعضُ الأفعال فيما بعده، فـ(قال) يَنْصِب الجمل والمفردات كما نبّه على ذلك ابن مالك في كافيته.

11 ـ أظهر «الفاسي» أن «الفصيح» كان سبباً في اتّساع البحث اللغوي في التراكيب والمفردات، ويظهر ذلك من خلال حديثه عن «المال» كاشفاً عن معناه، مشيراً إلى أنه يُشتق منه أفعال وهو من أسماء الأعيان، فتقول: مِلْت وتَموّلت، وذَلك من سَنَن العربية[146]، والمعاجم فيها الكثير من ذلك، ومما في القرآن من ذلك قوله تعالى على لسان الشيطان: ﴿لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 63]، فأحتنكن من «الْحَنَك»، ومن سننها أيضاً: الْوَصْفُ بِالجامد، فتقول مثلاً هذا رجل مَالٌ بمعنى: كثير المال.

12 ـ وقد عُنِيَ «الفاسيّ» بذكر ما يَعْتَري اللفظَ العربي على ألسنة العامة، فـ«مال» تصغر على «مُوَيْل»، والعامة تقول مُويِّل، ولعل ذلك لِتجنب الحديث به، هذا ومقاومة اللحن والتصدي له عملٌ فرغ له جمع غفير من العلماء، ومنهم: أحمد بن يحيـى ثعلب في كتابه: الفصيح.

13 ـ اهتم «الفاسيّ» بذكر ما عدا الفصيح من لغات، ولعل ذلك لبيان اتساع لغة العرب، وبيان أن من يتحدث بغير الفصيح لا ينبغي أن يُنَسَبَ إلى الخطأ، وحين يعرض للغات لا ينسى أن يشير إلى من يَرْفُض بعضَها من اللغويين

(146) انظر دراسات في فقه العربية، ص182.

وذلك مثل: جَفَّ يجِفُّ بكسر المضارع، ويَجفّ بالفتح، فقد ذكر أن لغة الفتح حكاها أَبو زيد الأنصاري وردّها الكسائيّ، ولعل ذلك للكشف عن أن ذلك الاستعمال ليس محلّ اتفاقٍ بين اللغويين.

14 ـ حين يذكر «الفاسيُّ» وظيفَةَ اللَّفْظةِ في النظم يَهْتَدِي بما قَالَه النحاة رافضاً ما لا يستقيم من هذه الآراء مثل رفضه أن تكون «أي» حرف عطف وما بعدها معطوف، وهو في ذلك تابع لابن هشام في «مغني اللبيب».

15 ـ أظهر «الفاسي» موقف اللغويين عند سماعهم غَيْرَ الفصيح، وذلك مثلُ عَرْضه ما قاله أَبو عمرو بن العلاء حين سمع من قال «يغوَى» بالفتح، فقد قال له: أأقومك أم أتركك تتسكع في ظلمتك؟ ثم قال له «يغوِي» معتمداً على ما جاء في القرآن الكريم.

16 ـ عند ذكر معاني اللفظ في الاستعمال العربي، يتجه «الفاسي» إِلى لَوْم المقصر من أصحاب المعاجم، وذلك حين تَعقَّب صاحب القاموس المحيط في عدم ذِكره بعض معاني «الفتى»، وقد نصّ عليه كثير من اللغويين والمفسّرين.

17 ـ «الفاسي» في شرحه لا يقتصر على معنى اللفظ في نظم ابن المرحل، بل يذكر معانيه المختلفة، ثم يبيّن ما يَصِحُّ إطلاقه عليه في النظم، وذلك مثل حديثه عن معنى «الخير» حيث ذكر أنه يطلق بإزاء أربعة معان، ثم يبين ما يصح إطلاقه عليه في نص ابن المرحل.

18 ـ لم ينس «الفاسي» أن يعرض قول ابن المرحل على النحويين، فالفعل «يعْدَمَنّ» المؤكد بالنون في النظم، يشير إِلى أن ذلك الاستعمال قليلٌ لدى النحاة حيث وقع المضارع بعد لا النافية. وفي قول ابن المرحل «من يلق خيراً حاز حمداً» يقول «الفاسي» فيه: أن الشرط مضارع والجواب ماض، وهذا قليل.

19 ـ حين الحديث عن الشاهد الذي استشهد به صاحب الفصيح ونظمه ابن المرحل، يفصل القول فيه، وفي مناسبته، ويبين ما قيل قبله، ثم يبين أثر ذلك الشاهد في الآخرين.

هذا ودراسة الشواهد في «تراثنا اللغوي» عملٌ اتَّجه إليه كَثيرون، ومن أشهرهم «البغدادي» في «الخِزانة»، وفي «شَرْح شَوَاهد الشافية».

20 ـ أظهر «الفاسيّ» أنه ليس كلُّ ما قاله السابقون مُسَلّماً، فهناك بعضٌ مَرْدُودٌ، وذلك يتطلّب «غَرْبَلَةً» لِكُتب التراث اللغوي، والمقارنة بين المعاجم فيما تقول، ودراسة الأهداف التي يَرْمي إليها كل معجم، والكشف عن مَنْهَجِه مقارنةً بغيره، ولا يكفي الوصف العام، بل لا بدّ من عَرْضِ «المواد» اللغوية على مائدة البحث؛ لِيخضع عَمَلُ كلِّ مُعْجم للبحث لَكي تُعْرَفَ الفروق وَتتَّضِحَ المعالِمُ، وقد فَعَل ذلك «محمّد بن الطيب» كثيراً.

وفي نهاية هذا البحث أقول: إن «موطِّئة الفصيح لموطِّأة الفصيح» لمحمّد بن الطيب الفاسيّ، عمل عِلميٌّ جليل، إذ فيه نماذج طيبة لكيفية التعامل مع المعجم العربي، والكشف عما فيه من طاقات يجب أن تُستَغل في الكشف عَنْ أَسْرَارِ العربية، كما أن فيه نماذِجَ حيةً لكيفية استخدام النحو دَاخِل النصوص، وكذلك التحليلات الصرفية التي يَمْتَلِيء بها الشرح، فَضْلاً عنِ القضايا اللغوية التي يزْخَرُ بها الشرح. وَبِاللّه التوفيق.

مراجع البحث

1 ـ الاحتجاج بالشعر في اللغة؛ د. محمّد حسن حسن جبل، دار الفكر العربي.

2 ـ أَحمد زروق والزروقية؛ علي فهمي خشيم، دار مكتبة الفكر، طرابلس ليبيا.

3 ـ الأعلام؛ خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت لبنان.

4 ـ الأفعال؛ لابن القطاع، عالم الكتب.

5 ـ الأغاني؛ لأَبي الفرج الأصفهاني، دار الكتب المصرية.

6 ـ بغية الوعاة؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمّد أَبو الفضل، المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

7 ـ تاج العروس؛ السيد مرتضى الزبيدي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي.

8 ـ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد؛ ابن مالك، تحقيق محمّد كامل بركات، القاهرة 1967.

9 ـ التعريف بابن الطيب الشرقي؛ د. عبد العلي الودغيري، منشورات عكاظ.

10 ـ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب؛ عبد القادر البغدادي، تحقيق عبد السّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.

11 ـ دراسات في فقه اللغة العربية؛ د. صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت.

12 ـ ديوان ابن شرف القيرواني؛ د. حسن ذكري حسن، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

13 ـ سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس فيمن قبر من العلماء والصلحاء بفاس؛ محمّد جعفر الكتاني، فاس 1328هـ.

14 ـ شرح الأشموني على ألفية ابن مالك؛ تحقيق محمّد محيـي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا. بيروت.

15 ـ شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك؛ تحقيق محمّد محيـي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا. بيروت.

16 ـ شرح الخريدة في علم التوحيد؛ أحمد الدرديري، أبو البركات، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكي، مكتبة ومطبعة محمّد علي صبيح، القاهرة.

17 ـ شرح شافية ابن الحاجب؛ رضي الدين الاسترآباذي، تحقيق محمّد نور الحسن وآخرين.

18 ـ الشعر والشعراء؛ لابن قتيبة. تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، دار المعارف.

19 ـ شواهد الشعر في كتاب سيبويه؛ د. خالد عبد الكريم جمعة، الدار الشرقية، الطبعة الثانية 1989.

20 ـ طبقات فحول الشعراء؛ ابن سلام الجمحي، بيروت.

21 ـ غاية النهاية في طبقات القراء؛ محمّد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت.

22 ـ فعلت وأفعلت؛ أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج. تحقيق وشرح ماجد حسن الذهبي، الشركة المتحدة للتوزيع.

23 ـ الفلك الدائر على المثل السائر؛ ابن أَبي الحديد، ضمن الجزء الرابع من «المثل السائر لابن الأثير». تحقيق د. أَحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة.

24 ـ فهرس الفهارس والإثبات؛ عبد الحي عبد الكبير الكتاني، تحقيق. د. إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي.

25 ـ في علمي العروض والقافية؛ د. أمين علي السيد، دار المعارف 1982.

26 ـ القاموس المحيط؛ مجد الدين الفيروزآبادي، الطبعة الأولى، القاهرة.

27 ـ كتابة البحث العلمي ومصادر الدراسات الإسلامية؛ د. عبد الوهّاب إِبراهيم أَبو سليمان، دار الشروق.

28 ـ كتاب الفصيح؛ تحقيق د. عاطف مدكور، القاهرة 1986.

29 ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل؛ محمود الزمخشري، القاهرة.

30 ـ لسان العرب؛ ابن منظور، دار المعارف.

31 ـ ما تلحن فيه العامة؛ علي بن حمزة الكسائي، تحقيق أ. د. رمضان عبد التواب 1982.

32 ـ المزهر في علوم اللغة؛ جلال الدين السيوطي، تحقيق محمّد أَبو الفضل وآخرين.

33 ـ مشارق الأنوار على صحاح الآثار؛ القاضي عياض، دار التراث، القاهرة.

34 ـ معجم الأدباء؛ ياقوت الحموي، نشر أَحمد فريد رفاعي، القاهرة.

35 ـ معجم المؤلفين؛ عمر رضا كحالة، دمشق 1958.

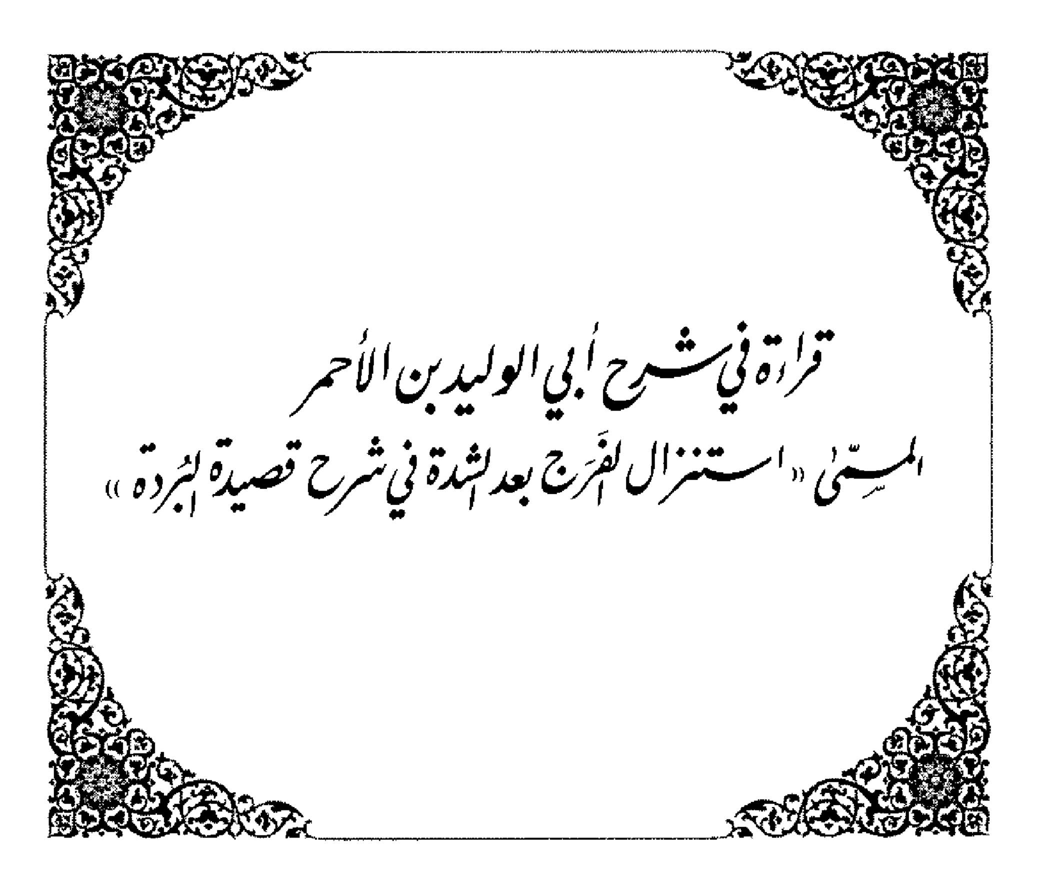
36 ـ مغني اللبيب؛ ابن هشام الأنصاري، تحقيق د. مازن المبارك وآخرون.

37 ـ مفاتيح الغيب؛ الفخر الرازي.

38 ـ منار السالك إِلى أوضح المسالك؛ عبد العزيز النجار، القاهرة.

39 ـ موطّئة الفصيح لموطّأة الفصيح؛ تحقيق د. عبد الستار عبد اللطيف أَحمد سعيد، رسالة دكتوراه، في آداب عين شمس 1992.

40 ـ الموطأ؛ الإمام مالك بن أنس، دار إحياء التراث العربي.



قراءة في شرح أبي الوليد بن الأحمر المسمّى «استنزال الفَرَج بعد الشدة في شرح قصيدة البُردة»

الدكتورة: سعيدة العلمي

كلية الآداب ـ فاس / المغرب

تعد كتب الشروح من أهم المصنفات الأندلسية، وقد شكّلت تراثاً أدبياً وعلمياً زاخراً في تاريخ التأليف عند الأندلسيين «فباستطلاع كتب التراجم الأندلسية نلاحظ كثرة واضحة في كتب الشروح من أوائل عهد التأليف إلى أواخر أيامهم في غرناطة»[1].

وتختلف هذه الشروح باختلاف المواد والشرّاح، فلقد جاءت متنوعة، تناولت مختلف العلوم الإسلامية من نحو، ولغة، وشعر، وسيرة، وفقه، وفرائض، وتفسير، وحساب، فكثرت لذلك الشروح، والحواشي، والطرر.

(1) انظر تاريخ النقد الأدبي في الأندلس: د. محمّد رضوان الداية، ص: 72، ط. 1401 ـ 1981.

وتختلف هذه الشروح أيضاً باختلاف ثقافة المؤلف، وظروف تأليفه لهذا الشرح أو ذاك، ومستوى من يكتب لهم.

وإذا كانت بداية انطلاق التأليف في الشروح جاءت متزامنة مع دخول الكتاب المشرقي[2] إلى الأَندلس خلال القرن الثالث الهجري. فإن البداية الحقيقية قد تمت في القرن الرابع[3] وما بعده حيث تعددت الشروح واتسعت لظهور فئة من الأعلام، وتزايد النشاط التعليمي المعتمد على الرواية، والحفظ، والتلقين، «فعرفت مجموعة من الشرَّاح الأَندلسيين بالضبط في النقل، والدقّة في الجمع، والتثبت في الرواية، والعناية في الشرح، وحفظوا لنا مجموعات شعرية، ودواوين مفردة أحياناً، ومن هنا جاءت أهمية الشارح الأَندلسي في تاريخ الأَدب العربي»[4].

ولقد كانت الغاية من هذه الشروح تعليمية، فكان لزاماً على الشارح جعلها في متناول المتعلّم، وتسهيل الكشف عما صعب منها حتى يتأتى له مرامه، فقد كان شرح هذه الكتب ممّا يعلي مقام الشارح، ويبيّن براعته وقدرته على الحفظ، وإبداء مهارته في هذه الصنعة ليكون لمن شذا تذكرة، ولكل مبتدىء تبصرة.

---

(2) من أوائل الكتب التي أدخلت إلى الأَندلس «كتاب الكسائي». وقد حمله من المشرق جودي بن عثمان النحوي بعد عودته من المشرق ولقاء كل من الكسائي والفراء وغيرهما. انظر في ذلك طبقات الزبيدي: 256 ـ 257، ط. دار المعارف، مصر. وفيه أن جودي بن عثمان توفي سنة 198هـ. وهو ما يشهد أن دخول الكتاب كان في ق. ، 2هـ. كما وضع أَبو الحسن مفرج بن مالك النحوي المعروف بالبغل شرحاً على كتاب الكسائي. انظر في ذلك كتاب طبقات الزبيدي: 273. وفي تاريخ علماء الأَندلس لابن الفرضي 2/ 142، ط. 1966. ما يشير إلى أن «البغل النحوي كان أيام المستنصر باللّه أمير المؤمنين، وأن كتاب أَحمد بن خالد في «شرح الحديث» لأَبي عبيدة هو بخط البغل.

(3) إذ كثرت الشروح، فقد وضع عبد اللّه بن سليمان القرطبي المعروف بدَرْوَد، وبعضهم يصغره فيقول دُرَيود: ت325هـ شرحاً لكتاب الكسائي في النحو. انظر بغية الملتمس: 331، ط. مجريط. كما وضع أَحمد بن أبان اللغوي، ت: 382هـ شرحاً لكتاب سيبويه. انظر كشف الظنون: 2/ 1427.
ولأَبي العباس وليد بن عيسى الطبيخي، ت: 352هـ شروح في حبيب وصريع قريبة مبسوطة. انظر: طبقات الزبيدي: 304.

(4) انظر: تاريخ النقد الأَدبي، ص71.

وغرض التفوق في هذه الصنعة جعلهم في حلبة التباري أمام كل ما هو شرقي ترسيخاً لأندلسيتهم، وإثباتاً لذاتهم، ورغبة في إبداء قدرتهم الثقافية، وبزهم المشارقة، وتتبّع أخطائهم، فأبدوا ملاحظاتهم، وسجّلوا ما رأوه من نقص أو تقصير، مما جعل شروحهم تتميّز بطابع الاستقصاء والاستيعاب، وفي ذلك يقول ابن السيد: «إذ لو تكلف غيرنا من شرحه ما تكلفناه لقصر عن مدانا الذي بلغناه، ولأكثر تصحيفه وتحريفه»[5].

ولقد كان توضيح باعهم في اللغة من أهم ما يتبارون فيه، ويتفاخرون به. فالشريشي في شرحه يقول: «وما علمت أحداً شرحها شرحنا، ولا بلغ منها مبلغنا، ولله منشئها من عالم بارع فما اتفق له إنشاؤها إلاّ بعد التبحّر في علوم اللغات»[6].

ولم يكتفوا بهذه الشروح العديدة لكتب اللغة والنحو والدواوين بل كانت لهم ملحقات على هذه الشروح تتمثّل في التعليقات، والتنبيهات، والاختصارات، والاستدراكات»[7].

وقد كان للحكام دور في تشجيع الشرّاح على هذا النمط من التأليف، وكانت رغبتهم ملحّة في استخراج ما غمض من كتب اللغة، والشعر، وهو ما ساهم في إيجاد نشاط متميّز في ميدان الشروح على اختلافها في سائر عصور الأندلس، وإن عدها وحصرها قد يخرجنا عن موضوعنا، ويعرّضنا للإطالة[8].

---

(5) انظر: شروح سقط الزند: 1/ 15، تحقيق جماعة من المحققين، ط. 1964.

(6) انظر: شرح مقامات الحريري للشريشي: 2/ 38، ط. 1 ـ 1979، دار الكتب الوطنية.

(7) مثل كتاب الاستدراك على سيبويه للزبيدي. وقد طبع بروما 1980. فقد استدرك الزبيدي على سيبويه في كتاب الأبنية، وعد نحو الثمانين بناءً لم يذكرها سيبويه ولا غيره من النحويين، وككتاب التنبيه على أوهام القالي لأبي عبيد البكري، ط. دار الفكر، وط. مطبعة السعادة، وغيرهما.

(8) انظر على سبيل المثال رسالة: «الكتب المشرقية في الأندلس رواية وشرحاً من النشأة إلى ق. 7هـ/ القسم الثاني» ـ رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا للأستاذ محمّد بناني زبير، فقد عرض في بحثه هذا للعديد من الشروح الأندلسية على اختلافها.
وانظر أيضاً رسالة شروح بردة البوصيري بالمغرب والأندلس خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين، تاريخها، أنواعها، مذاهبها لسعيد بن الأحرش: رسالة لنيل دكتوراه الدولة.

مخطوط استنزال الفرج بعد الشدة
في شرح قصيدة البردة[9]
لأَبي الوليد بن الأحمر (ت: 807هـ)

هذا الشرح من شروح قصيدة البردة، وقد نالت هذه القصيدة من الشهرة مكانة رفيعة جعلتها محط أقلام الشارحين، إذ حشدوا لها في شروحهم فوائد أدبية جمّة، وأظهروا من خلالها مهارتهم في اللغة، وسعة علمهم في النحو، فلقد اهتم بها علماء اللغة، كما اهتم بها علماء الأَدب، والتاريخ، فشرحها طائفة منهم، وغدت تزاحم غيرها من الشروح، وكانت تعقد حلقات لتدريسها، ويجتمع التلاميذ وطلبة العلم لسماعها[10]، وحلقة أَبي الوليد بفاس كانت مشهودة لما عرف عنه من تحصيل للعلوم والمعارف استحق بها إجازات متعددة من شيوخه[11] فقد أجازه في العلوم التي يحملها إجازة عامة الشيخ الحسن بن عثمان الونشريسي المكناسي[12] الذي كان يحضر دروسه في كتاب مختصر ابن الحاجب في الفقه المالكي، كما أجازه في قصيدة البردة شيخه عبد الرحمن بن رشد المعروف بابن الحفيد[13]. وتعود ثقافته في الأَدب والنحو إِلى محمّد بن محمّد . . .بن داود بن آجروم الصنهاجي المعروف بمنديل، والمكنى بأَبي

(9) قد أشار إِلى هذا الشرح الأستاذ محمّد المنوني في بحث له نشره بمجلة تطوان، ص: 176، ع: 8، السنة: 1963، كما تحدث عنه في كتابه: «ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين»، ص: 277، ط. 1979، وذكر أن هذا الشرح موجود بمكتبة الزاوية الحمزية، مبتور الآخر، يقع ضمن مجموع يحمل رقم 546، وأشار إليه الأستاذ عبد القادر زمامة في كتابه: «أَبو الوليد بن الأَحمر»، ص: 296، ط. 1978، وقد حصلت على نسخة مصورة من هذا الشرح على يد بعض الأساتذة الأجلاء.

(10) من ذلك ما ذكره الأستاذ محمّد المنوني في كتابه: «ورقات عن الحضارة المغربية»: 276 ـ 278 «أنه لشهرة هذه القصيدة كانت لها مكانة بين منشدات الحفلات المولدية، وكانت شهرتها عند الخاصة والعامة. ولذلك تعددت شروحها».

(11) انظر: أَبو الوليد بن الأَحمر، ص: 138 ـ 139.

(12) انظر: م. س: 118 و138.

(13) انظر: م. س: 139.

المكارم الأديب النحوي الذي درس عليه مقامات الحريري وغيرها[14]، وأخذ إجازة عامة في الأَدب والتاريخ عن شيخه عبد الغفار البوخلفي[15]، كما أجازه «الشيخ أَبو سعيد فرج بن قاسم بن لب الغرناطي إجازة علمية عن بعض قصائده في المديح النبوي بعث له بها من غرناطة إِلى فاس»[16].

وهذا يدل على مدى ثقافة أَبي الوليد المتينة، وعلو كعبه في علوم كثيرة استحق عليها إجازات شملت علوم اللغة والأَدب والتاريخ... وقد تجلت هذه الموسوعية في شرحه قصيدة البردة، فقد كان هذا الشرح مطية لعرض مدارك ومعارف وعلوم ميّزت شخصية أَبي الوليد عن غيره.

ولأهمية هذا الشرح فقد قام تلميذه «عبد الرحمن بن أَبي غالب... المديوني الشهير بالجادري الفاسي»[17] باختصار[18] شرح شيخه إسماعيل بن الأحمر، وأضاف له زيادات يقول في ذلك: «فأطلعني شيخنا الرئيس الأديب سراج الأدباء، وتاج البلغاء أَبو الوليد إسماعيل ابن الأمير أَبي الحجاج يوسف ابن السلطان أمير المسلمين أَبي عبد اللّه محمّد بن فرج بن الأحمر الخزرجي على شرحه لمعانيها، وذكر ما غمض من ألفاظ مبانيها، فرأيته تقلّد لإظهار الفوائد بالطاعة وتكفّل لها على قدر الاستطاعة، وربما زدت في مواضع بنقل غريب لم يشرحه فأردت أن أسطر له في هذا الجزء المختصر القريب، وأذكر ما احتوى عليه من القريض والغريب، وما أستحسنه من معنى عجيب على حسب ما أمكنني»[19].

---

(14) انظر: م. س: 139.

(15) انظر: م. س: 139.

(16) انظر: نثير فرائد الجمان لابن الأَحمر، ص: 83. ت: محمّد رضوان الداية. ط. دار الثقافة 1967.

(17) توفي بفاس عام 818هـ ـ 1416م. انظر سلوة الأنفاس: 2/ 157 ـ 158 لمحمّد بن جعفر الكتاني، ط. فاس 1318هـ ـ 1900م، طبعة حجرية، وانظر كتاب «ورقات عن الحضارة المغربية للمنوني»، ص: 277 ـ 278. وكتاب «من أعلام الفكر والأَدب في العصر المريني لمحمّد الدباغ»، ص: 116 ـ 146، ط. 1992، الدار البيضاء.

(18) توجد لهذا المختصر نسخ متعددة في خزانات المغرب من بينها نسخة توجد في خزانة القرويين تحت رقم: 40/ 643، المعتمدة في هذا البحث.

(19) مخ. مختصر الجادري: ص1 (من المقدمة).

وفي مدح شرحه يقول:

«هذا الكتاب له فضل وتعظيم	إذ فاق منه بنشر القول تنظيم
أبديت فيه من الإبداع لي جملا	تفصيلها طاب منه الفرع والخيم
فيه من النحو ما لاذ النحاة به	إذ سالموه وقول الحق تسليم
وفيه من لغة الأعراب أنصحها	إذ بان منها إلى الأشكال تفهيم...»[20]

وقد سار الجادري في هذا المختصر على نهج أستاذه، متتبعاً ألفاظ البردة بالشرح والتحليل، باحثاً عن الدلالة في أقصى حدودها، مبرزاً في مقدمته شيوع وذيوع هذه القصيدة لدى مختلف الأدباء من مغاربة وأندلسيين، مبيناً فضائلها، ذاكراً من عارضها[21] من الأدباء، مشيراً إلى سنده[22] في روايتها.

ومما تجدر الإشارة إليه أن النسخة الموجودة لدينا من شرح أبي الوليد قد سقطت منها أبيات أضيفت[23] إلى البردة. وقد أشار الجادري في «مختصره» هذا إلى وجود هذه الأبيات في نسخة شرح شيخه التي كانت موجودة لديه حيث يقول:

«وسقطت هذه الأبيات التسع من قوله: [**لما شكت وقعة البطحاء**... إلى هنا] في روايتنا عن العثماني عن الوادي آشي الذي نقلت نسختي من خطه وفي غيرها. وثبتت في بعض النسخ، وعلى ذلك شرح شيخنا أبي الوليد ولذلك ذكرتها هنا. ثم أخبرني صاحبنا الفقيه القاضي الحاج الخطيب أبو عبد الله محمّد بن مرزوق العجيسي أن ناظمها هو الشيخ الفقيه الكاتب أبو الحسن علي بن الجياب الأندلسي ـ رحمه الله ـ»[24].

---

(20) انظر: م. س: 1.

(21) انظر: م. س: 2 ـ 3.

(22) انظر: م. س: 3.

(23) أضيفت تسع أبيات إلى قصيدة البردة وتقع بين قوله:

بِعَارِضٍ جَادَ أَوْ خِلْتُ البطاحَ بِهَا ... سَيْبٌ مِنَ اليَمِّ أَوْ سَيْلٌ من العَرِمِ

وقوله:

دَعْنِي وَوَصْفِي آيَاتٍ لَه ظَهَرَتْ ... ظهور نَارِ القِرى ليلاً عَلَى عَلَمِ

وانظر في ذلك: مختصر الجادري، ص31 ـ 33.

(24) انظر: م. س: 33.

فمما أفادنا به الجادري في «مختصره»: أن النسخة الموجودة لدينا من شرح أَبي الوليد بن الأحمر لم تضف إليها ما أضيف إِلى غيرها من أبيات ليست من البردة، وأنّها ليست النسخة التي كانت بين يدي الجادري.

كما أفادنا أيضاً أن شرح شيخه ابن الأحمر كان أول شروح البردة، و«أنه لما أخذ في شرحه بدأ أناس آخرون من أهل بلده يشرحونه»[25].

وفي آخر هذا المختصر نجد تاريخ الفراغ من تأليفه وذلك «ليلة الخميس منتصف جمادى الثانية عام 797هـ»[26].

وهذا المختصر يحتاج إِلى أكثر من وقفة نظراً لما يحتويه من علوم ومعارف جديرة بالدرس والتمحيص.

وصف مخطوطة أَبي الوليد:

تقع هذه النسخة فيما يقارب (140) صفحة من الحجم المتوسط، وسطورها باطراد ثلاثة وعشرون سطراً في كل صفحة ما عدا الصفحة الأخيرة. كتبت بخط مغربي واضح لولا ما يعتورها من بتر ومحو ناتج عن خروم، إذ يصعب على قارئها تلمس بعض حروفها، وخاصة بعض أبياتها الشعرية.

ونقرأ في أولى صفحاتها بعد البسملة والتصلية:

«قال الرئيس أَبو الوليد إسماعيل ابن الرئيس أَبي الحجاج يوسف ابن السلطان القائم بإذن اللّه أَبي عبد اللّه محمّد ابن الأمير أَبي سعيد فرج بن الأمير أَبي الوليد إسماعيل ابن الأمير أَبي الحجاج يوسف الشهير بالأحمر ابن السلطان المنتصر باللّه أَبي بكر بن محمّد بن نصر الخزرجي الأَندلسي ـ رحمه الله ـ»[27].

وقد كتبت هذه العبارة بخط بارز، وهي تدل على صحة نسبة الكتاب إِلى

---

(25) انظر: م. س: 1، وأيضاً ما كتبه د. علي لغزيوي في مقاله: «شرح البردة» لأَبي عبد اللّه الأليري، منهجه وقضاياه النقدية والبلاغية: ص: 167 من مجلة المناهل، ع: 52/ 1996.

(26) انظر: مخ المختصر، ص: 53.

(27) انظر: شرح أَبي الوليد: ورقة 1أ.

مؤلّفه، ونسبة أَبي الوليد إِلى ملوك وأمراء بني الأحمر، كما تشير إِلى أن النسخة كتبت بعد وفاة المؤلّف، نستشف ذلك من خلال قول الناسخ: «وقال المؤلّف رحمه الله».

ونقرأ بعد ذلك قوله: «الحمد لله الذي [جمل][28] بالآداب من شمخ أنف ذكائه وارتفع، وجعل النظم للإنسان حياة باقية بعد أن تقضّى أجله وانقطع، نحمده جل اسمه حمداً كثيراً على ما أعطى ومنع، ونشهد ألا إله إلاّ الله وحده لا شريك له شهادة تذهب عنا الفرق والفزع، ونشهد أن محمّداً عبده ورسوله الذي جعله نوراً مبيناً فسطع...»[29].

أما آخر المخطوطة فهو مبتور ضاع منه شرح بعض الأبيات إذ يقف عند شرح البيت التالي:

يا نفس لا تقنطي من زلة عظمت إن الكبائر في الغفران كاللمم

ومن ثم لم نعرف لهذه النسخة تاريخ نسخها، ولا ناسخها، لضياع صفحات عدة، ونجد بآخر ورقة قوله:

«وقد قدمنا في هذه المسألة ثلاثة أعاريب. **الأول**: الرفع، فقيل: على عطف البيان، أَو البدل، أَو الصفة، والنصب على التمييز أَو الحال. وهو ضعيف لعدم الاشتقاق، والخفض على الإضافة وهو أحسن الأوجه، وهذا كله قد تقدم فعله، وفّقني الله وإِيّاكم إِلى الحق والتحقيق، وإِلى نهج الصواب والتوفيق، وجعل هذا كله خالصاً لوجهه الكريم، ولا حول ولا قوة إِلاّ بالله العلي العظيم، وصلّى الله على سيدنا محمّد وآله وصحبه وسلّم تسليماً كثيراً إِلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.

الحمد لله تملك هذا الكتاب بالشراء العبد المذنب الخاطىء المسرف على نفسه الراجي رحمة ربه». ثم يضع توقيعاً ممزوجاً باسمه لم أتمكن من قراءته.

والملاحظ أن هذه الورقة الأخيرة لا تحمل رقماً كغيرها من الأوراق. كما

---

(28) هذه اللفظة غير واضحة بالأصل وما أثبتناه استقيناه من المعنى.

(29) انظر: شرح أَبي الوليد: ورقة: 1أ.

أن الورقة التي قبلها يعمها بياض وبعض الدوائر الفارغة، وذلك يحملنا على الشك في نسبة هذه الورقة إلى مخطوط أبي الوليد، وهذا لا يتم القطع فيه إلاّ بوجود نسخ أخرى لهذا المخطوط.

تسمية الشرح:

يذكر مؤلّفه أنّه قد سمّاه «استنزال الفرج بعد الشدة في شرح قصيدة البردة». والحقيقة أن قصيدة البردة ظلت مطمحاً لحصول الفرج، ومصدراً لوقوع البركة، فالتوسّل بالبردة كان أمراً شائعاً قديماً وحديثاً، ولقد ذكر أبو الوليد في مقدمة شرحه: «أن هذه القصيدة بركاتها كثيرة، وهي بذلك مشهورة، فتقرأ عند طلب الحاجات ونزول المهمات»[30] تأكيداً لفضلها، وسعياً لبلوغ المقصود بها.

ومما ذكره أيضاً في حصول فضلها قوله: «ورأيت أن لهذه القصيدة بركة عظيمة وذلك أني لما نسختها في كتابي: «زهر البستان ومورد الظمآن»[31] أردت أن أقابلها مع الأصل الذي نسختها منه، فسرت إلى سماط شهود فاس، فوجدت الطالب العدل أبا العباس أحمد بن محمّد البادسي، فقلت له: إني أريد أن أقابل معك هذه القصيدة المباركة. فقال لي: أنا أرغب من الله ـ عزّ وجل ـ في ساعتنا هذه أن يعطيني أربعة دراهم، فإني محتاج إليها، ولا عندي اليوم شيء أقيم به حالي، فأخذ القصيدة في يده، واشتغل يقابلها معي. فوالله العظيم ما قرأ منها نحو العشرة أبيات حتى وقف عليه رجل فقال له: اكتب لي عقداً فكتبه، فأعطاه درهمين صغيرين فقال لي: قد أعطاني الله درهمين من الذي تمنيت عليه سبحانه ببركة هذه القصيدة، فقلت له: وأنا أرجو الله تعالى أن يتم لك مرغوبك في هذه الساعة ببركتها، وأخذنا في المقابلة، وإذا برجل آخر أتاه فقال له: اكتب لي عقداً، فكتبه له، فأعطاه درهمين فكملت الأربعة التي طلب من الله تعالى ببركة هذه القصيدة»[32].

---

(30) م. س: ورقة/ 2ب.

(31) انظر: م. س: ورقة: 3أ، والذي تجب الإشارة إليه أن هذا الكتاب لم تشر إليه المصادر التي ترجمت أو تحدثت عن مؤلفات أبي الوليد.

(32) م. س: ورقة: 3ب.

وفي هذا ما يدل على ما كان يعتقده أَبو الوليد من حصول النفع والبركة بهذه القصيدة، كما يدل على كساد سوق العدول في تلك الأيام، فلقد «كان الرجل منهم يقعد بحانوته اليومين والثلاثة، فلا يجد من يستكتبه فيها، فيهبط منه إِلى داره، وهو صفر الراحة من الدراهم»[33] ولذا كان التوسل إِلى الله بهذه القصيدة مما يستنزل الفرج بعد الشدة، وقضاء الحاجة.

سبب تأليف الشرح:

باديء ذي بدء تجب الإشارة إِلى أن الاحتفاء بقصيدة البردة جاء نتيجة لما كان عليه عصر بني مرين من اهتمام بالقصائد المولدية عامة[34]، وبقصيدة البردة خاصة، إذ كانت تنشد في المحافل والمواسم، ولما «كان يقوم به بعض الأدباء المغاربة من تذييل أَو شرح على هذه القصيدة... ويبدو أن مرد العناية بهذه المنظومة إِلى ما صار لها آنذاك من مكانة بين منشدات الحفلات المولدية... كما كانت لها شهرة عندهم بين الخاصة والعامة... ويقدم البعض نماذج من اهتمامات بعض سلاطين بني مرين بالبردة، وفيهم أَبو عنان الذي كان يرغب في قراءتها بالمواسم والمحافل»[35].

ومن ثم فقد ولع الناس من مختلف الفئات بهذه القصيدة، ويبدو أَن ولع أَبي الوليد بها كان حافزاً إِلى شرحها، وأن ذلك كان بعد إمعان وتأمّل وتصفح لأبياتها وتفهم لمعانيها: «وبعد فإني لما تصفحت القصيدة العظيمة الموسومة بالبردة في مدح خير عدة أخذت في شرح لغاتها ومعانيها، وسبك إشارتها ومبانيها»[36]. إذ رأى أن هذه الطريقة الأدبية «قد ذل عزيزها، وشيب بالهوان نضارها... وامْتُهِنَ مصونها، وقطعت أصولها وغصونها، وكسد سوقها، وجذم رئيسها وسوقها»[37]... فنادى «هل من يجير سوقها، ويغرس من الفخر

---

(33) انظر: م. س: ورقة: 3ب.

(34) انظر: ورقات عن الحضارة المغربية، ص: 265 ـ 281.

(35) انظر: م. س: 277.

(36) و(37) انظر: شرح أَبي الوليد: ورقة: 1 ب ـ 2أ.

بها روضاً أريضاً»[38]. . . «فقيل: أي الوزير الأنجد. . . فطرزه باسمه، وكان الشرح من الكتب المهداة إلى أولي الأمر، واسم هذا الوزير أبو يحيى بن مجاهد غازي بن الكاسر الورتاجني «الذي شمخ في الوزارة آنفاً، وفتق رتق المكارم. . . فخر الحروب والمحارب، وقامع الملحد والمحارب، المطلق عنان الجود، المطبق على أفضاله وفضله ألسنة الوجود. . . الذي لا يخيب من أمله، ولا يطرد عن حمى مجده من أم له. . . رأيت أن أجمع كتاباً أطرزه باسمه، وأجعل ذكره الطاهر روحاً لجسمه، وأخدم به حضرته العلية»[39]، وهكذا نرى أن أبا الوليد قد خلع حلة من الأوصاف على الوزير الورتاجني، مادحاً إيّاه بالجود والكرم، وواصفاً له بالشجاعة والقوة «أبقاه الله لإيالة المسلمين عضداً قوية، كما جعله لحماية الدين والدنيا ذمة ملية. . . »[40].

ويبدو من خلال ذلك أن أبا الوليد كان يرغب في العطاء لقلة ذات اليد، وهو ما جعله يعيش في ضنك، فأسرع بتقديم شرحه إلى هذا الوزير مبيناً قدرته على التأليف في هذا النوع، «فتم شرحي والحمد لله على ما يرضي النفوس، ويبتهج بسماعه والنظر فيه الرئيس والمرؤوس»[41].

تلك كانت الأسباب التي ألّف لأجلها هذا الشرح، وكما لاحظنا فلقد كان هذا التأليف من الكتب المهداة إلى أولي الأمر على عادة أهل الأندلس في ذلك حتى تكتسب تآليفهم شهرة، ويرتبط اسمهم باسم الحاكم أو الوزير أو غيرهما. وكما ذكر أبو الوليد سبب إنشائه لهذا الشرح فلقد ذكر سبب إنشاء قصيدة البردة. «قال ناظمها: إن سبب إنشائي لهذه القصيدة أنه أصابني خلط فالج أبطل نصفي ولم أنتفع به، ففكرت أن أعمل قصيدة في مدح النبي - ﷺ - وأستشفع بها إلى الله - تعالى - فأنشأت هذه القصيدة فتمت بحمد الله»[42].

---

(38) انظر: شرح أبي الوليد: ورقة: 1 ب - 2أ.
(39) انظر: م. س: ورقة 1 ب - 2أ.
(40) انظر: م. س: ورقة 1ب.
(41) انظر: م. س: ورقة 2أ.
(42) انظر: م. س: 2أ.

سند أبي الوليد في رواية قصيدة البردة:

وكعادة أهل الأندلس في ذكر سندهم في الرواية فلقد ذكر أبو الوليد في مقدمة هذا الشرح سنده في رواية البردة فقال: «قرأتها على شيخنا الفقيه القاضي المحدث أبي القاسم عبد الرحمن السجلماسي الشهير بابن الحفيد بن محمّد بن عبد الرحمن بن عبد الله ابن الإمام القاضي أبي الوليد محمّد بن الحفيد ابن الفقيه القاضي ابن القاسم أحمد ابن الإمام القاضي أبي الوليد بن رشد الأموي بفاس وأجازني فيها. وذلك بالمسجد الشهير مسجد زنقة حجامة بتاريخ أواخر ذي الحجة من عام سبعة وستين وسبعمائة عن الإمام القاضي العالم، الحبر، قاضي قضاة الشافعية عز الدين . . .بن جماعة الكناني الشافعي عن ناظمها الإمام شرف الدين البوصيري ـ رحمه الله ـ»[43].

وفي هذا إشارة إلى الإجازة التي منحها الشيخ عبد الرَّحمن بن محمّد. . . ابن رشد الشهير بابن الحفيد لأبي الوليد بن الأحمر بأحد المساجد الشهيرة بفاس مع تحديد سنة الإجازة.

منهج أبي الوليد في الشرح:

لم يذكر المؤلّف منهجاً معيناً أو طريقة خاصة سيتبعها في شرحه، لكن وباستقراء الشرح نستطيع القول بأن المؤلّف كانت له طريقة تخصّه في تحليل القصيدة وشرح أبياتها، فبعد المقدمة التي وطأ بها، والتي تناولت التعريف باسم المؤلّف، وسبب التأليف، ولمن ألّف الشرح، والغاية من ذلك، مع تعريف بالبوصيري، وذكر فضائل البردة. . . ينصرف مباشرة إلى تحليل القصيدة، وشرح أبياتها بادئاً بأول بيت فيها، فيشرح مفرداتها، وموقع إعراب بعض كلماتها، مبيناً ما تنصرف إليه من المعاني، وما تدل عليه من الأماكن والمواقع، مستدلاً في ذلك بالآيات القرآنية[44]، والأحاديث النبوية[45]، والشواهد

---

(43) انظر: م. س: 3 ب ـ 4أ.

(44) هذه الشواهد القرآنية شملت معظم صفحات الشرح، انظر ورقة: 6 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 12 ـ 16 ـ 19 ـ 21 ـ 22 ـ 23 ـ 26 ـ 27 ـ 28 ـ 29 ـ 31 ـ 32 ـ 33 ـ 35 ـ 36 ـ 39 ـ 40 ـ 43 ـ 44 ـ 45 ـ 48 ـ 50 ـ 54 ـ 56 ـ 58 ـ 59 ـ 61 ـ 63 ـ 65.
=

الشعرية، والأخبار الدينية، والتاريخية، والأدبية.

فالآيات القرآنية التي يستدل بها في تقرير معنى لفظ من الألفاظ كثيرة ومتعددة تأتي في صفحات متعددة من الشرح، وهو لا يكتفي أحياناً بالآية الواحدة شاهداً على معنى من المعاني بل يتعداه إلى ثلاث أو أربع آيات، وقد يدفعه الاستطراد والتقصّي إلى عرض سبب نزول بعضها[46]. وكما استدل بالآيات يستدل بالأحاديث النبوية الشريفة وهي كثيرة في هذا الشرح، ويتعرّض من خلالها إلى جوانب من السيرة النبوية والقصص الدينية، شارحاً للفظ المراد، محللاً لمراميه، مستدلاً عليه بما يوافقه في الحديث. فـ«الكَتَم» مثلاً: «نبت يسود الشعر: وقد ورد في الحديث أن النبي ـ ﷺ ـ كان يخضب بالحناء والكتم»[47].

ومن منهجه في الشرح الإتيان بالشواهد الشعرية وهي كثيرة متنوعة تفوق مائة وعشرين شاهداً لشعراء مختلفين قدامى ومحدثين كامرىء القيس[48] والنابغة[49]، وزهير بن أَبي سلمى[50]، والأعشى[51]، وطرفة[52]، والخنسَاء[53]، وأمية بن أَبي الصلت[54]، ولبيد[55]، وأَبي الأسود الدؤلي[56]،

(45) كما أن الأحاديث شملت صفحات عدة، انظر: 6 ـ 9 ـ 10 ـ 11 ـ 13 ـ 16 ـ 19 ـ 26 ـ 27 ـ 32 ـ 33 ـ 45 ـ 48 ـ 49 ـ 50 ـ 54 ـ 60 ـ 66.

(46) انظر: م. س: 11 ب ـ 12أ، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: 29]. فقد أشار إلى ما ذكره أَبو إسحاق الثعالبي في سبب نزولها، وقصة نزع الرسول ـ ﷺ ـ لقميصه وإعطائه لأم الصبي، وبقائه عرياناً.

(47) م. س، ص: 6ب.

(48) انظر: م. س: وقد ورد ذكره في هذا الشرح عدة مرات في: 4 ب، 7أ، 45أ، 47أ.

(49) انظر: م. س: 4 ب ـ 30أ.

(50) انظر: م. س: 6ب.

(51) انظر: م. س: 65ب.

(52) انظر: م. س: 4أ.

(53) انظر: م. س: 7أ.

(54) انظر: م. س: 29أ.

(55) انظر: م. س: 45أ.

(56) انظر: م. س: 5ب.

والبحتري[57]، والمتنبي[58]، والحريري[59]، والمعري[60]، وذي الرمة[61]، ويحيى الغزال[62]، وابن هانيء الأندلسي[63]، وصفوان بن إدريس التجيبي الأَندلسي[64]، وأَبو المطرف أَحمد بن عميرة المخزومي الأَندلسي[65]، وغيرهم.

وأَبو الوليد جعل من نهجه في الشرح عدم الالتزام بالشاهد الواحد للمسألة الواحدة بل يتعداه إلى ثلاثة أو أربعة شواهد لشعراء مختلفين، وقد يصل عدد الشاهد الواحد إلى ثمانية أبيات[66]، وهو ما يضطره أحياناً إلى شرح ألفاظ هذه الأشعار[67]، ومن ثم فقد جاء الشرح روضة من الشعر تعكس مدى ثقافة وموسوعية المؤلّف، وقدرته على تبسيط ما صعب، وتوضيح ما غمض، وفك ما خفي. «فمزجْتَ: خلطت. ومزج الشراب: خلطه، قال الحسن بن رجاء يشبه اختلاط الدمع بالدم:

فآه من الأحزان إن أسفر الضحى ... وفي كبدي من حرهن حريق
مزجت دماً بالدمع حتى كأنما ... يذاب بعيني لؤلؤ وعقيق»[68]

وإجراء الشرح عنده كان يقوم على أدوات أخرى منها ترجمته لكثير من الأعلام[69] وتقديم جملة من أخبارهم وسيرهم، وهذه التراجم قد تأتي طويلة

---

(57) انظر: م. س: 5ب.
(58) انظر: م. س: 46ب.
(59) انظر: م. س: 35ب.
(60) انظر: م. س: 47ب.
(61) انظر: م. س: 21أ.
(62) انظر: م. س: 46أ.
(63) انظر: م. س: 8ب.
(64) انظر: م. س: 35أ.
(65) انظر: م. س: 61أ.
(66) انظر: م. س: 19 أب.
(67) م. س: 19أ في لفظ الغطريف مثلاً.
(68) م. س: 4أ.
(69) إلى جانب حديثه عن حياة الرّسول وسيرته خلال شرحه أبيات البردة فإن له تراجم لأعلام =

مسهبة[70]، وقد تأتي مختصرة[71].

إلى جانب التراجم قدم مجموعة من القصص الدينيّة والأخبار التاريخية كقصة أبرهة الحبشي عند نزوله بمكة ولقائه عبد المطلب[72] وقصة يونس ـ عليه السّلام ـ[73]، وقصة إسماعيل الذبيح[74]، وقصة نزول الوحي بغار حراء[75]، وقصة الإسراء والمعراج[76].

كما أرّخ للطوائف والفِرق في الإسلام[77] عارضاً جملة من آرائهم ومواقفهم التي نعتها بالفاسدة وعدها في اثنتين وسبعين فرقة «الذين أخبر رسول الله ـ ﷺ ـ أنّهم كلهم في النار، وإخباره بهم معجزة من معجزاته ـ ﷺ ـ لأنّه أخبر بغيب فخرج كذلك»[78].

ولقد كان لفظ «مُعارض»[79] حافزاً لأَبي الوليد ليذكر أسماء بعض الشعراء

= آخرين كإياس بن معاوية، ورقة: 19أ، مكرر، وكابن عباس: 19أ مكرر، وأبرهة الحبشي: 23 ب ـ 24أ، والمتنبي: 46 ب، وغيرهم.

(70) كما في ترجمة أبرهة الحبشي وعرض سيرته وغزواته. انظر: م. س: 23ب ـ 24أ.

(71) كما في ترجمة ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ حيث يقول عنه: «كما أن ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ مشهور بالألمعية وهي الذكاء، وحسن الظن، والألمعي الذي لا يخطىء ظنه، وهو الذي ينظر إلى الشيء على بعد فيعرفه ويحقّقه كأن يرى إنساناً على بعد فيقول: هو فلان فيخرج كذلك، فالفراسة فيما قرب، والألمعية فيما بعد» انظر: م. س: 19أ مكرر.
وكقوله في أَبي بكر ـ رضي الله عنه ـ والصدّيق لقب لأبي بكر، واسمه عبد اللّه بن أَبي قحافة، واسم أَبي قحافة عثمان بن عمر بن كعب. . .، بن مرة بن لؤي. . . وفي مرة يجتمع نسبه مع سيدنا رسول الله ـ ﷺ ـ. . . وأما الصدّيق فإنه اسم سماه به رسول الله ـ ﷺ ـ لما رجع. . .»
انظر: م. س: 31ب.

(72) انظر: م. س: 24أ.

(73) انظر: م. س: 26ب ـ 28أ.

(74) انظر: م. س: 27أ.

(75) انظر: م. س: 32ب.

(76) انظر: م. س: 53ب ـ 54أ.

(77) انظر: م. س: 50أ ب ـ 54أ، حيث ذكر جملة من أخبار الفرق التي ظهرت في الإسلام بأساميهم ومعتقداتهم وآرائهم المتباينة.

(78) انظر: م. س: 53أ.

(79) هذا اللفظ وارد في بيت البردة: [ردتْ بلاَغَتُها دَعْوَى مُعَارِضِها].

الذين عارضوا القرآن في بلاغته كالمتنبي[80]، وأبي العلاء المعري[81]، ويحيى الغزال[82]، «فممن رام معارضته يحيى بن حكم الأندلسي ويعرف بالغزال بتخفيف الزاي، وهو من قدماء أهل الأندلس، ومولده في سنة ست وخمسين ومائة في إمرة عبد الرحمن . . .بن هشام وهو عبد الرحمن الداخل، وكنيته: أبو المطرف. ومات سنة خمسين ومائتين، وله أربع وتسعون سنة فتداركه الله سبحانه بلطفه، وهداه إلى الرجوع عن معارضة القرآن، فرجع عن ذلك وتاب. ووصفه بعض مؤرخي الأندلس فقال فيه: يحيى بن حكم المعروف بالغزال، رئيس، كثير القول، مطبوع النظم في الحكم والجد والهزل، وهو مع ذلك جليل القدر في نفسه ومنزلته عند أمراء بلده.

قال القاضي عياض: كان يحيى بن الحكم الغزال أبلغ أهل الأندلس في زمانه، فحكي أنه رام شيئاً من معارضة القرآن، فنظر في سورة الإخلاص ليحذو على مثالها، وينسج على منوالها، قال: فاعترتني خشية ورقة، ودهشة حملتني على التوبة»[83] . . .

ولفظ «البلاغة»[84] كان دافعاً له ليؤرّخ أقوال بعضهم[85] في البلاغة: ماهيتها، وأضربها، والفصل بين البلاغة والفصاحة[86]، وغرضه التعريف بلفظها

---

(80) انظر: شرح أبي الوليد: 47أ ب.

(81) انظر: م. س: 47ب.

(82) انظر: م. س: 46أ.

(83) انظر: م. س: 46أ، ولقد أورد بعض النصوص في ذلك كقول المتنبي في معارضة القرآن حيث تنبأ: «والنجم السيار، والفلك الدوار، والليل والنهار، إن الكافر لفي أخطار، امض على سننك، واقف آثار من كان قبلك من المرسلين، فإن الله قامع بك زيغ من ألحد في دينه، وضل عن سبيله» انظر: م. س: 47.

(84) الوارد في بيت البردة الذي سجلنا شطره في هامش رقم 79 من الصفحة السابقة.

(85) كأبي الحسن علي بن عيسى الرماني، انظر: م. س: 43ب، وأبي علي بن رشيق صاحب العمدة، م. س: 44 أ ب، كما استعرض رأي ابن المقفع والكندي في تعريف البلاغة. . . انظر: م. س: 44أ،ب.

(86) انظر: م. س: 43ب، إذ يقول: «قد اختلف في التعبير عن البلاغة والفصاحة، فقيل هما بمعنى واحد أو بينهما فرق. فقيل: البلاغة مخصوصة بالإيجاز والفصاحة تعم الإيجاز والإطناب. . .».

ومدلولها من خلال الاعتماد على أقوال بعض علماء البلاغة كابن رشيق والرماني وغيرهما. وذلك غاية في الاستطراد، والتقصّي الذي نعت به الشارح الأَندلسي بصفة عامة.

تلك كانت منهجية أَبي الوليد في هذا الشرح، قامت على بحوث متعددة في معارف شتى، إذ لم يكن الشرح خالصاً في العربية لغة ونحواً، بل كانت اللغة وسيلة يتوسل بها إِلى علوم أخرى جعلت من الشرح مصدراً يُعرفنا على علوم ومعارف وثقافة أعلام المغرب والأَندلس في هذه الفترة.

مصادر أَبي الوليد في الشرح:

يضم الشرح مصادر مختلفة على الرغم من قلّتها، ذلك أن المؤلّف كثيراً ما يغفل عن ذكر مصادره، إذ يكتفي بذكر محفوظاته، ومروياته، ويعد نفسه مصدراً فيقول: «قال المؤلف»[87]، أَو يكتفي بالإشارات المبهمة كقوله: «رأيت في بعض الطرر»[88]. . . أَو «رأيت في بعض التعليقات»[89]، وأحياناً يذكر اسم المؤلّف دون تعيين مؤلّفه كقوله: «قال الأستاذ أَبو الحسن بن أَبي الربيع»[90]، أَو «أنشد سيبويه»[91]، أَو «قال سيبويه»[92].

وأحياناً أخرى يصرّح بالمصدر وصاحبه كما في قوله: «قال ابن العربي في القانون»[93]. أَو «قال ابن الجوزي في تلبيس إبليس»[94]. أَو «قال الأستاذ أَبو إسحاق إِبراهيم بن علي الفهري البيونسي بالباء، المثناة في كنز الكتاب»[95].

كما ضم هذا الشرح بعض تآليف أَبي الوليد، وهو مؤلّفه: «زهر البستان

---

(87) انظر: م. س: 46ب في ترجمته للمتنبي، و67أ في حكاية زهير مع هرم بن سنان.
(88) انظر: م. س: 60ب.
(89) انظر: م. س: 62ب.
(90) ـ (91) ـ (92) م. س: 11أ.
(93) م. س: 49ب.
(94) م. س: 51أ.
(95) م. س: 61أ.

ومورد الظمآن»[96] الذي أشرنا إليه سابقاً في هذا البحث، وذكرنا عنه أن كتب التراجم لم تشر إليه.

وبتتبع هذا الشرح سنلحظ أن مصادر أَبي الوليد لم تقف عند نوع معين بل شملت كتب اللغة وصحاح العربية، وكتب الأدب والتفسير، والسيرة والحديث مما أضفى على المؤلّف حلة من العلوم والمعارف.

الجانب اللغوي في شرح أَبي الوليد:

لقد كان ولع أَبي الوليد بقصيدة البردة من أهم الأسباب الداعية إلى شرحها ـ كما ذكرنا سابقاً ـ وإذا كان المؤلّف قد قدّم في شرحه هذا مرويات كثيرة مختلفة المشارب والمقاصد تضمنت علوماً ومعارف مختلفة فإن هذا الشرح لم يخل من تبسيط لألفاظ أبيات البردة تارة بشرحها اللغوي، وأخرى بتوضيح مواضع إعرابها، والبحث عن أصلها، واشتقاقها، ومراحل انتقالها من لغة إلى لغة، وتعرّف موازينها معتمداً في ذلك على ما اكتسبه من مهارة لغوية جعلته قادراً على الشرح والمقابلة والتقصي، فكان اعتماده على هذه المهارة أكثر من اعتماده على المصادر والمعاجم اللغوية، إلاً أن هذا لم يمنعه أحياناً من ذكر بعض المصادر، من ذلك قوله في حديث عن النبي ـ ﷺ ـ: «بينما أنا نائم أوتيت بمفاتيح الأرض مثلت في يدي. قال ابن الأنباري: أي ألقيت في يدي. وقال ابن الأعرابي: صبت. قلت: وهما متقاربان حكاه أَبو عيسى الهروي في كتاب الغريبين»[97].

وفي لفظ «إن تَتْلُها» من بيت البردة:

إن تتلها خِيفَةً مِنْ حَرِّ نَارِ لظى ... أطفأت نار لظى من وردها الشَّبِمِ

قال: «إن تتلها: أي تقرأها. يقال: تلا يتلو تلاوة. قال ابن القوطية: تلوت القرآن تلاوة: اتبعت بعضه بعضاً»[98].

---

(96) م. س: 3أ.

(97) انظر: م. س: 27ب.

(98) م. س: 27ب.

وفي لفظ «النسم» الوارد في بيت البردة:

فهو الذي تم معناه وصورته ... ثم اصطفاه حبيباً بارىء النَّسَم

قال: «وبارىء النسم: هو الله سبحانه، والنّسم: جمع نسمة، وهي نفس الإنسان. قاله الخطابي»[99].

ومن خلال ما أوردناه نجده قد اعتمد على جملة من علماء هذه الصناعة كابن الأنباري[100]، وابن القوطية[101]، وابن الأعرابي[102]، وكالأصمعي[103] وابن دريد[104]، وسيبويه[105]، وابن أَبي الربيع[106]، وغيرهم في مواضع أخرى.

كما أن أبا الوليد لم يهتم بتلك التفريعات المذهبية التي ترجح هذا المذهب عن ذاك، ولا بالعلل والزيادات، والإغراق في القياس والسماع إِلاَّ في النادر على الرغم من أنه تتبع ألفاظ البردة تحدوه الرغبة في شرح لغاتها ومعانيها وسبك إشارتها ومبانيها، ومن ثم فقد كثر اهتمامه باللفظ، ودلالته، واستعمالاته المتداخلة فاعتنى: بالمشترك اللفظي في الكثير من الألفاظ، فكلمة «الوحي» من بيت البردة:

لا تنكر الوحيَ من رؤياه إن له ... قلباً إذا نامت العينانِ لم يَنَم

تعني في «اللغة: الإلهام، يقال: أوحى ووحى. قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[107]. والإيحاء ينطلق في اللغة على معان: الإلقاء بسرعة في خفية... والوحي أيضاً الإشارة، والوحي أيضاً الكتابة، والوحي أيضاً

(99) م. س: 48ب.
(100) م. س: 27ب.
(101) م. س: 48ب.
(102) م. س: 16أ.
(103) م. س: 4ب/ 7ب/ 30أ.
(104) م. س: 66ب.
(105) ـ (106) م. س: 11أ.
(107) سورة النحل، آية: 68.

الوسواس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ[108]﴾[109]. . .
ويضيف في شرح هذا اللفظ في موضع آخر[110]: «والوحي مصدر وَحَى يحي إذا كتب، وأوحى إليه: بعثه، وأوحى إليه: ألهمه، ووَحَا لغة فيه: وأصل الوَحَى: العجلة، والوُحِي: السيد وليس من هذا».

وقد كان اهتمام أَبي الوليد بالمشترك اللفظي نابعاً عن رغبته في اختيار الدلالة في أقصى معانيها، واختيار المناسب منها والملائم.

كما اعتنى في شرحه بالمترادف، وسعى إِلى تثبيته إما عن طريق الأمثال أَو الحرص على الأضداد الموجودة، من ذلك قوله في لفظ «الفرق» من بيت البردة:

طارت قلوب العِدا من بأسهم فرقا　　　فما تفرق بين البَهم والبُهم

«والفَرَق: الخوف. فرِق إذا خاف ـ بكسر الراء ـ فرقاً ـ بفتحها ـ فهو فرق على القياس. ويقال: فرقت منه، ولا يقال: فرقته. قاله في الصحاح.

قال: ويقال: امرأة فروقة، ورجل فروقة ولا جمع له.

وفي المثل: رب عجلة تَهَب ريْثاً، ورب فروقة يرعى ليلا[111]»[112].

وفي لفظ العلم من بيت البردة:

كفاك بالعلم في الأمي معجزة　　　في الجاهلية والتأديب في اليُتُم

يقول: «العلم نقيض الجهل. علم يعلم علماً، والأمي هو النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ، والأمّي في اللغة الذي لا يقرأ ولا يكتب. . .».

---

(108) سورة الأنعام، آية 121.

(109) انظر: شرح أَبي الوليد: 32أ.

(110) انظر: م. س: 33ب.

(111) في مجمع الأمثال: 1/ 294، ط. 1374/ 1955، ورد المثل كالتالي: «رب عجلة تهَب ريثاً» قاله أبو زيد، وريثا: نصب على الحال في هذه الرواية، أي تهب رائثة، فأقيم المصدر مقام الحال، وفي الرواية الأولى (تهَبُ ريثا): نصب على المفعول به «ورب فروقة يدعى ليثاً، ورب غيث لم يكن غيثا» مثل يضرب للرجل يشتد حرصه على حاجة ويخرق فيها حتى تذهب كلها».

(112) شرح أَبي الوليد: 62أ.

قال ابن عطية: الأمّي في اللغة هو الذي لا يقرأ ولا يكتب، نسب إلى الأم لأنه نجل أمه من عدم الكتابة لا نجل أبيه لأن النساء ليس من شأنهن الكتابة قاله الطبري»[113].

وفي لفظ «الناموس ـ وذلك عند بلوغ النبي الدعوة، وإتيانه ورقة بن نوفل، وإخباره خبره، فقال ورقة: والله هو الناموس الذي أنزل على موسى ـ يعقب أبو الوليد على ذلك في شرحه لبيت البردة:

وذاك حين بلوغٍ من نبوته ... فليس ينكر فيه حال محتلم

قال: «والناموس فاعول، وهو موصل الخير، ومقابله: الجاسوس، وهو موصل الشر: فصاحب سر الخير يقال له: ناموس، وصاحب سر الشر يقال له: جاسوس، وناموس الرجل: سرّه»[114].

وقوله في لفظ «النور» من بيت البردة:

وكل آي أتى الرّسل الكرام بها ... فإنما اتصلت من نوره بهم

«والنور ضد الظلمة، والظلم: ج ظلمة وهي عدم النور»[115].

كما اهتم بتحديد لغات بعض الألفاظ دون التعليق عليها، ومراده في ذلك توضيح دلالتها، مفضلاً لغة القرآن على غيرها من ذلك قوله في لفظ «الهدى» من بيت البردة:

إذ قلداني ما تخشى عواقبه ... كأنني بهما هدي من النعم

«والهدي بسكون الدال المهملة، والتخفيف لغة أهل الحجاز وبها جاء القرآن ﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[116]. ويقال أيضاً بالتشديد، وهي لغة تميم وبعض قريش، واحده: هَدْية بالتخفيف والتثقيل: ما يهدى إلى بيت الله تعالى من بهيمة الأنعام من بقر وغنم...»[117]. ومن شدة حرصه على تتبع معاني الألفاظ،

---

(113) انظر: م. س: 62ب.
(114) انظر: م. س: 33أ.
(115) انظر: م. س: 18أ.
(116) سورة البقرة، آية: 196.
(117) شرح أبي الوليد: 65ب.

ودلالتها، انصرافه أحياناً إلى شرح كنى وألقاب بعض الأعلام الواردة في شرحه، وإيراد أقوال العرب فيه. ففي لفظ «عتيق» مثلاً يقول:

«وكان أبو بكر يسمى عتيقاً لجماله، وعتاقة وجهه، وحكى أبو عمر المطرزي أنّ العرب تقول لكل شيء بلغ الزيادة في المدح أو الذم عتيق، ومنه العواتق، وهن أحداث النساء وصغارهن»[118] . . .

ومما اهتم به أبو الوليد في شرحه حرصه على ضبط الألفاظ بكتابة حركاتها التي تلزم الحروف خاصة ما صعب منها، أو ما لا يأتي في صورة واحدة، مبيناً أوجه ضبطها، باحثاً عن إفرادها، وجمعها، ووجوه الدلالة فيها، وهذا وارد في مواطن عدة لا سبيل إلى حصرها. ففي «لفظ» «البهم» من بيت البردة:

طارت قلوب العدا من بأسهم فرقًا   فما تفرق بين البَهم والبُهم

قال: «والبهْم: جمع بَهْمة بفتح الباء، وسكون الهاء، وهي ولد الضأن والمعز، والبقر، والجمع: البَهْم وأيضاً البهائم.

البُهم: بضم الباء الموحدة من أسفل، وسكون الهاء، جمع بُهمة، وهو الفارس لا يدرى من أين يؤتى، وقيل: الكتيبة، ورأيت في بعض التعليقات أنه من أسماء الأسد»[119] . . .

وفي لفظ «بشير» قال: «قال المؤلّف: بشيراً من بشرت الرجل أبشره بضم الشين، ويقال: بتشديد الشين المعجمة، فأبشر على وزن أفعل. وتبشر البشارة بكسر الباء. والبشرى بضمّها: ما بشرت به، والبشارة ما يعطى للبشير عوضاً عما جاء به من البشارة. والفلق: الفجر، والله سبحانه فلقه: أي أبداه، والصبح، والصباح، والإصباح بكسر الهمزة أول النهار، والأصباح بفتح الهمزة، والأمساء كذلك»[120].

---

(118) انظر: م. س: 31ب.

(119) انظر: م. س: 62أ.

(120) انظر: م. س: 33أ.

ومن أسلوب أَبي الوليد في تخصيص اللفظ بإحدى دلالاته، وحق الشرع في القطع بوجوب ذلك في معنى من المعاني استدلاله بالشواهد القرآنية، والأحاديث، وأقوال المفسرين، وهذا وارد في صفحات عدة(121) شارحاً ومعلقاً ومستقصياً لكل أوجه الدلالة الواردة، وتخصيص المطابقة بين اللفظ والمعنى المراد تحديده، وذلك كما في لفظ «سرى» من بيت البردة:

سريت من حرم ليلاً إلى حرم   كما سرى البدر في داج من الظلم

«قوله: سريت من حرم. يقال: سرى يسري سُرى: إذا سار ليلاً، وكل شيء طرق بالليل فهو سار، والإسراء بالنبي ـ ﷺ ـ حق أجمع عليه المسلمون لا خلاف بينهم فيه إذ قد نطق به القرآن العظيم في قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا﴾(122). الآية، وسورة «والنجم»(123) منبئة بذلك أيضاً، وجاءت الأحاديث الصحيحة بالمعراج، ووقع في جميع مصنفات الحديث ودواوينه، وهو مما علم من الدين ضرورة.

قال القاضي ابن عطية في «تفسيره»: قوله تعالى: ﴿أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ لفظ الآية يقتضي أنه تعالى أسرى بعبده وهو نبيّه محمّد ـ ﷺ ـ(124).

كما استدل على تثبيت دلالة بعض الألفاظ بالحديث الشريف كما في لفظ «الحوض» من بيت البردة:

كأنها الحوض تبيض الوجوه به   من العصاة وقد جاءوه كالحُمم

«قوله: «كأنّها الحوض»... الحوض: هو حوض نبيّنا محمّد ـ ﷺ ـ، والإيمان به واجب، والدليل على وجوده: القرآن، والسنّة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾(125). والكوثر: الحوض على أحد التأويلات.

---

(121) أشرنا إلى ذلك سابقاً في ص: 561.

(122) سورة الإسراء، آية: 1.

(123) خاصة الآيات الأولى من السورة.

(124) شرح أبي الوليد: 56أ ب.

(125) سورة الكوثر، آية: 1.

ومن السنّة قوله ـ ﷺ ـ ما بين منبري وقبري روض من رياض الجنّة، ومنبري على حوضي.

واختلف في صفته، فقيل: إنه مسيرة شهر، وقيل: شهران، وقيل: ثلاثة.

وفي بعض الأحاديث كما بين مكّة وبيت المقدس، وقيل ما بين عدن وعمان، وقيل ما بين مكّة وعسفان.

قال عياض: واختلاف هذه الروايات ليس فيه تناقض، لأنه ـ ﷺ ـ لم يلقها على جهة التحديد، وإنما هو على جهة التمثيل والمغاياة وهي جائزة واردة في الكتاب والسنّة، ففي الكتاب إِلى مائة ألف أَو يزيدون. وفي الحديث: **«من بنى مسجداً ولو كمفحص قطاة بني له قصر في الجنّة»**.

وعن أنس لما نزلت سورة الكوثر قال ـ ﷺ ـ: **«أتدرون ما الكوثر، إنه نهر في الجنّة وعدنيه ربي فيه خير كثير»**....

قال الإمام أبو إسحاق الثعالبي في «تفسيره»: أي النهر، وقيل: هو الحوض بعينه، وقد وصف النبي ـ ﷺ ـ حوضه في الكوثر فقال: حصباؤه: الياقوت والزبرجد، والدر، والمرجان، وتربته: المسك الأذفر والكافور، ماؤه: أشد بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، وأبرد من الثلج، يخرج من أصل سدرة المنتهى، عرضه وطوله ما بين المشرق والمغرب، حافاتاه: الزعفران، وقبابه: الدر والمرجان، من دخله أَمِنَ من الغرق، لا يشرب منه أحد فيظمأ، ولا يتوضأ منه أحد فيشعث، فيه طيور أعناقها كأعناق الإبل، فقال أَبو بكر وعمر: إنها لناعمة؟ فقال ـ ﷺ ـ: آكلها أنعم منها، وفي لفظ آخر: لتزدحمن هذه الأمة على الحوض ازدحام واردات الحمى.

وعن أنس قال ـ ﷺ ـ: **«إن لحوضي أربعة أركان، ركن منها في يدي أَبي بكر، وركن في يدي عمر، وركن في يدي عثمان، وركن في يدي علي...»**[126].

---

(126) انظر: شرح أَبي الوليد: 48ب ـ 49أ ب.

ونلحظ من هذا الشرح أن أبا الوليد قد أعطى للفظ «الحوض» دلالاته في أقصى حدودها مبيناً معناه، وصفته، وأركانه، وما ورد عنه في الكتاب والسنّة وعند الصحابة وأئمة المسلمين في تحديد مدلول لفظ الحوض.

وإذا كان أَبو الوليد قد أفرد في مؤلّفه للشعر حيزاً كبيراً[127] فإن شواهده منه كانت توضيحاً يسيراً لبعض الألفاظ، وتأدية لبعض المعاني، فإيراده للشعر لم يكن لتوضيح لغة شاذة، أَو قاعدة معينة، أَو فائدة لغوية، وإنما كان لتبسيط اللفظ، وتقريب معناه دون مجاوزة ذلك. ففي لفظ «الشيب» من بيت البردة:

إني اتهمت نصيح الشيب في عذل والشيب أبعد في نصح عن التهم

قال: «الشيب: هو النصيح. فأضافه إِلى نفسه، يعني أنه اتهم نصيح الشيب إذ كان من شأن النصيح ألا يتهم، ولما كانت درجات الناصحين متفاوتة في التهمة والبعد عنها جعل نذير الشيب في التهمة أبعد من غيره...

قال أكثم بن صيفي: الشيب عنوان الموت. وقال الحجاج: الشيب بريد الآخرة. وقال محمود الوراق: الشيب إحدى الميتتين... وقال آخر: من صبا والشيب واخط فالله عليه ساخط... وقال الأديب أَبو جعفر التطيلي[128] من قصيدة في أَبي العلاء بن زهر:

والشيب مما أظن الدهرَ صَحَّفَه معنى من النقص عَمَّاه عن البشر

لو يعلم الأفق أن الشيب منقصة لـم تَسْـر أنجمـه فيـه ولـم تسِـر

وليس للمرء بعد الشيب مقتبل نهاية الروض أن يعتم بالزهر»[129]

وتظهر من هذا الشرح مهارة أَبي الوليد اللغوية، ويتجلى ذلك في اعتزازه بعرض رأيه في عرض مسألة، أَو شرح لفظ، دون الاعتماد على مصدر من

---

(127) أشرنا سابقاً إِلى عدد شواهده الشعرية، ص: 562 من هذا البحث.

(128) انظر: ديوان التطيلي، ص: 50 من قصيدته التي مطلعها:

يفديك كل جبان في ثياب جري نازعته الورد واستأثرت بالصدر

انظر الديوان بتحقيق: إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت، لبنان، ط. 1963.

(129) شرح أَبي الوليد: 6أ ب.

المصادر أَو شيخ من الشيوخ، إذ كثيراً ما يتردد في الشرح «قال المؤلف»[130]، ويأتي ذلك غالباً لتوضيح معنى أَو حل مقفل، ولا يرمي من ورائه إلى عرض موقف خاص، أَو معارضة رأي من الآراء، أَو مخالفته، ومن الغريب ألا نجد في هذا الشرح أسماء علماء اللغة في الأَندلس أَو المغرب على الرغم من جهود الكثيرين منهم في ميدان الدراسات اللغوية والنحوية. وكمثال على ذلك قوله: «قال المؤلف: برأ السقيم يبرَأ ويبرُؤ بفتح الراء وضمّها في المضارع»[131].

وإذا كانت جهود أَبي الوليد في هذا الشرح قد انصبت على دلالة الألفاظ وأصلها وتطورها وأوجه استعمالها، فإن هذا لم يمنعه من الاهتمام ببعض المسائل النحوية والصرفية[132]، وتوضيح وجوه الإِعراب فيها دون الدخول في العلل والزيادات، وكمثال على ذلك قوله في حرف «لو» الشرطية من بيت البردة:

لو ناسبت قدره آياته عظماً — أحيا اسمه حين يدعى دارس الرمم

«لو هنا حرف شرط تدل على امتناع الشيء لامتناع ضده، وهذا البيت من مشكلات أبيات هذه البردة العظيمة ومن خفاياها، والذي يظهر لي فيه أنّه كلام خرج مخرج الإغياء والمبالغة في عظم قدره، ومنزلته عند ربّه هي أعظم من كل ما ظهر على يديه من الآيات والمعجزات وإن هي كثرت وتعددت حتى قيل: ما من معجزة أتى بها نبي من الأنبياء إلاّ ولنبينا محمّد ـ ﷺ ـ مثلها أَو أعظم منها، فإن ما خص به من تسليم الحجر عليه، وتكليم الجمادات له، وتسبيح الحصا نظير ما جاء على حد قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ﴾[133] الآية. . . أي لكان هذا القرآن، لكنه حذف الجواب لدلالة السياق عليه، وكل واحد من الشرط والجواب لم يقع. . .»[134].

---

(130) انظر: م. س: 14ب ـ 19أ ـ 33أ ـ 39أ ـ 39ب ـ 45ب ـ 50أب ـ 63أب.

(131) انظر: م. س: 39ب.

(132) انظر: م. س: 6ب في إعراب (من) و18أ في إعراب كيف، و33ب في وزن جدعان. و59أ في لفظ الاختراق.

(133) سورة الرعد، آية: 31.

(134) انظر: شرح أبي الوليد: 16ب.

فلو الشرطية جاء جوابها محذوفاً، وانتفاء الجواب أَو امتناعه أدّى إِلى امتناع فعل الشرط.

وقوله في لفظ «النار» من بيت البردة:

والنـار خامدة الأنفـاس من أسف   عليه والنهر ساهي العين من سدم

«النار معروفة وهي مؤنثة، ويقال في تصغيرها: «نويرة». وهو دليل على أن ألفها منقلبة من واو، وتجمع على أنْوُر ونِيران»(135). فقد تناول لفظ النار وأشار إِلى تأنيثها، وتصغيرها، وجمعها، وإفرادها. وفي لفظ «دام» من بيت البردة:

دامت لدينا ففاقت كل معجزة   من النبيئين إذ جاءت ولم تدم

قال: «قيل: دام فعل معروف من الدوام إِلاَّ أن فيه لغتين. إحداهما: فعل بالفتح والأخرى فعل بالكسر.

فأما الأولى فهي الشهيرة وعليها جاء قولهم: «دُمت تدُوم» بضم الدال في الماضي. وأصله دومت بفتح الواو على فعلت ثم وقع التغيير والنقل وعلى اللغة الثانية جاء قولهم. دمت بكسر الدال، وكان القياس: «تَدَام» بالألف كخفت تخاف لأنه قياس المضارع في «فَعَل» المكسور العين إِلاَّ أنه على شذوذ فيحفظ ما يقاس عليه، ومثله: مِتُّ تَموت في لغة من كسر الميم. وكذلك قولهم في فضل يفضُل بكسر الضاد في الماضي، وضمها في المضارع»(136).

فقد اهتم بالميزان الصرفي لبعض الألفاظ على حسب لغاتها وصيغتها في الماضي والمضارع مراعياً في ذلك قياسها في الأصل وشذوذها عن هذا القياس. وفي لفظ «السنة» الوارد في بيت البردة:

وأحيت السنة الشهباءَ دعوتُه   حتى حكى غرة في الأعصر الدّهُم

قال: «السّنة معروفة، واختلف في أصلها، فقيل: سَنْهَة على وزن جَبْهة حذف لامها. ونقلت حركتها إِلى النون فبقيت سنة لأنّها من سنهت النخلة: إذا

(135) انظر: م. س: 20ب.

(136) انظر: م. س: 37ب/ 38أ.

أتت عليها السنون. وقيل: أصلها سَنْوة بالواو، فحذفت كما حذفت الهاء. لقولهم: تسنيت عنده: إذا أقمت عنده سنة، فلهذا يقال على الوجهين: استأجرته مسانهة ومساناة وتصغيره سُنَيْهة، وسنيَّة، وتجمع على سَنَهَات وسنَوات. فإذا جمعتها جمع الصحة كسرت السين فقلت: سنون في الرفع، وسنين في النصب والجر، ويجعل الإعراب على النون الأخيرة، فإذا أضفتها على الأول أسقطت نون الجمع للإضافة، وعلى الثاني: لا تسقطها فتقول: سنون زيد، وسنُو زيد»[137].

فقد تناول لفظ «سنة» في أصلها ووزنها وفي إفرادها وجمعها وإضافتها، وتصغيرها مبيناً مختلف الأوجه فيها.

والخلاصة أن أبا الوليد في شرحه قلما أورد مسائل لغوية أَو نحوية مفصلة، وقلَّما أسهب في إعراب لفظ من الألفاظ إذ كان اهتمامه منصرفاً إلى اللفظ في أصله وتطور دلالته واستعمالاته، وإذا ما وردت إشارات إلى أحداث تاريخية أو قصص دينية أَو أخبار أدبية ونال المؤلّف منها في الشرح حيزاً كبيراً مستطرداً متقصياً فذلك خدمة للفظ ومعناه.

مصادر ومراجع البحث

المخطوط:

- مخ «استنزال الفرج بعد الشدة في شرح قصيدة البردة» لأَبي الوليد بن الأحمر. رقمه بالزاوية الحمزية 546.
- مخ مختصر الجادري على شرح ابن الأحمر رقمه بخزانة القرويين 40/ 643.

المراجع:

- أَبو الوليد بن الأحمر: لعبد القادر زمامة ط1978.
- أعلام الفكر والأَدب في العصر المريني لمحمّد الدباغ ط1992 ـ الدار البيضاء.

(137) انظر: م. س: 34أ.

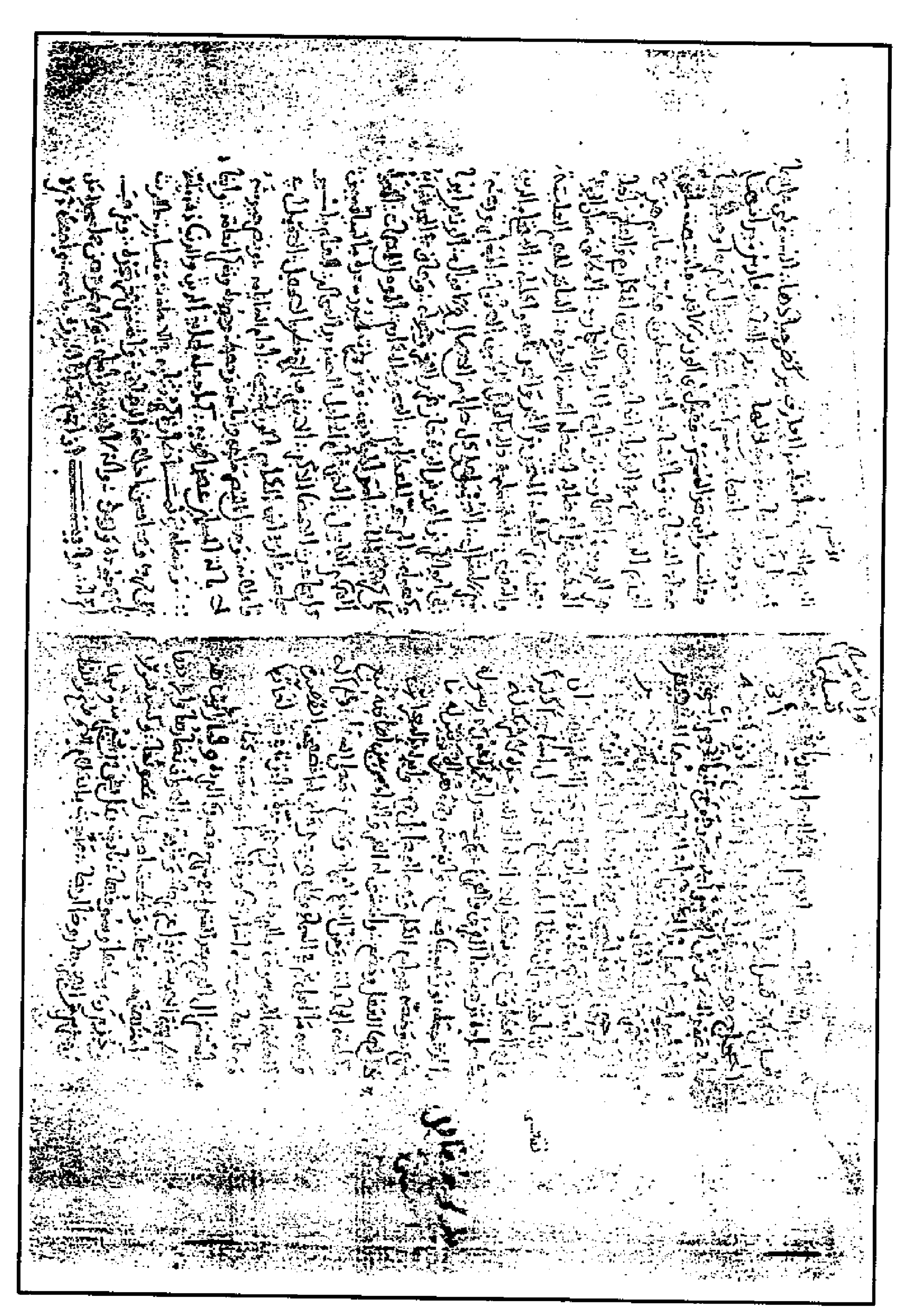
- تاريخ علماء الأَندلس لابن الفرضي ط 1966.
- تاريخ النقد الأَدبي في الأَندلس: د. محمّد رضوان الداية: ط1401هـ ـ 1981م.
- التنبيه على أوهام القالي لأَبي عبيد البكري ط دار الفكر.
- ديوان الأعمى التطيلي. ت إحسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت. لبنان ط1963.
- سلوة الأنفاس لمحمّد بن جعفر الكتاني ط فاس: 1318هـ ـ 1900م.
- شروح سقط الزند تحقيق جماعة من المحققين ط1964.
- شرح مقامات الحريري ط الأولى ـ 1979 دار الكتب الوطنية.
- طبقات الزبيدي: ط دار المعارف مصر.
- كتاب الاستدراك على سيبويه للزبيدي ط 1980 روما.
- كشف الظنون.
- مجمع الأمثال للميداني ط 1374هـ ـ 1955.
- نثير فرائد الجمان لابن الأحمر. ت محمّد رضوان الداية ط دار الثقافة 1967.
- ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين لمحمّد المنوني ط1979.

المجلات:

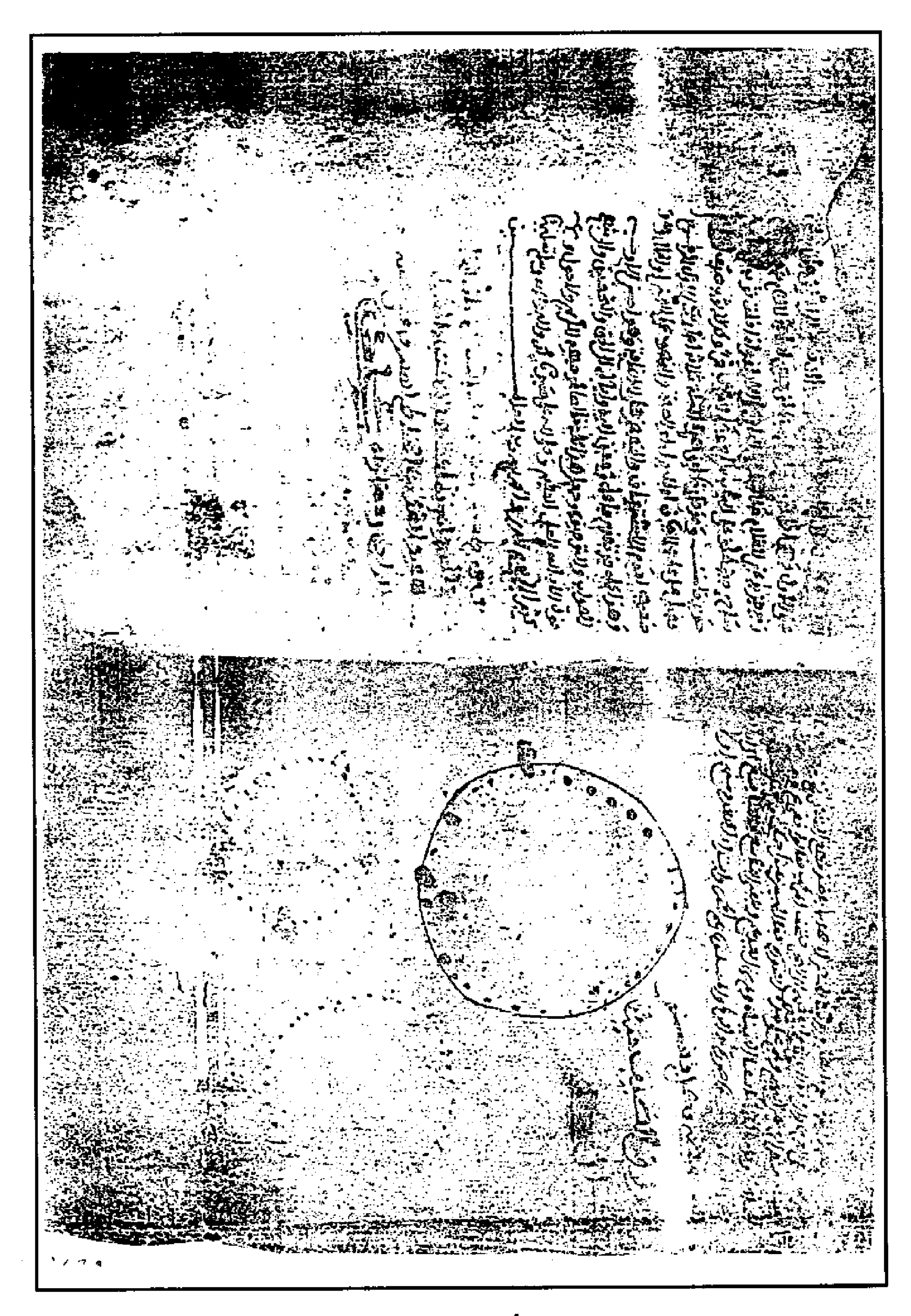
- مجلة تطوان ع 8 ـ 1963. مقال لمحمّد المنوني ص17.
- مجلة المناهل ع 52/ 1996 مقال لـ. د: علي لغزيوي «بعنوان: شرح البردة لأَبي عبد الله الأليري» ص167.

الرسائل الجامعية:

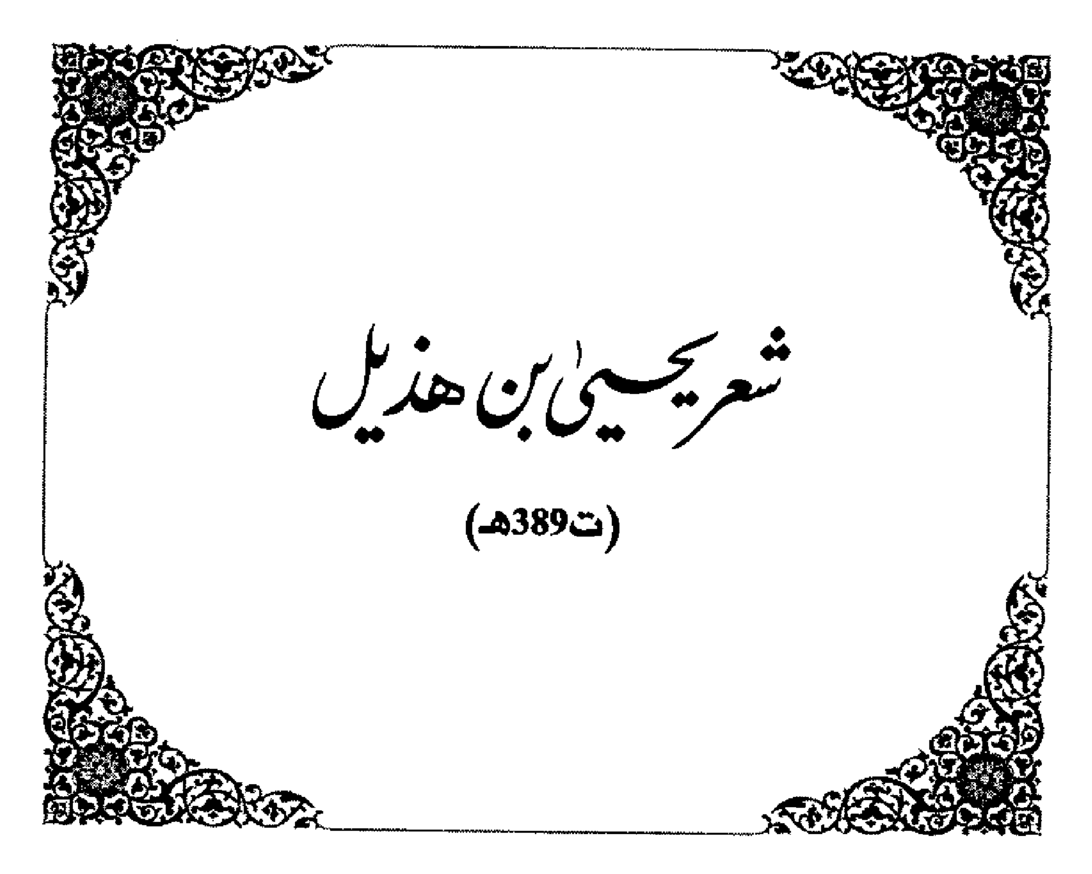
- شروح بردة البوصيري بالمغرب والأَندلس خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين: تاريخها، أنواعها، مذاهبها. لسعيد بن الأحرش رسالة لنيل دكتوراه الدولة.
- الكتب المشرقية في الأَندلس رواية وشرحاً من النشأة إلى ق7هـ لمحمّد بناني زبير رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا.



الصورة الأولى من المخطوطة



الصورة الأخيرة من المخطوطة



شعر يحيى بن هذيل

(ت389هـ)

الدكتور: محمد سعيد محمد

جامعة سبها

هو يحيى بن هذيل بن عبد الملك بن إسماعيل بن نويرة بن إسماعيل بن نويرة بن مالك التميمي من أهل قرطبة يكنى أبا بكر[1]، وهو من هذيل، وهي قبيلة عربية يرجع أصلها إلى هذيل بن مدركة بن إلياس بن مضر، وإلى مضر تنتسب أشهر القبائل العربية من قيس عيلان وتميم وهذيل وكنانة[2]. وتميم التي ينسب إليها شاعرنا الهذيلي هي التي تنسب إلى تميم بن سعد بن هذيل[3]، وهذيل بطون كثيرة منها: بنو قريم، وكاهل، وقرد، وتميم، وبنو

(1) تاريخ علماء الأندلس 2/ 924.

(2) هذيل في جاهليتها وإسلامها 14.

(3) المصدر السابق 19.

برد، وخثاعة، ومازن، ولحيان[4].

وتميزت قبيلة هذيل بكثرة شعرائها، فقال عنهم حسان بن ثابت حين سئل: «أشعر النّاس حيّاً هذيل»[5] وجمعت كمية كبيرة من أشعارهم في ديوان سمّي ديوان الهذليين عني بشرحه عدد من الشرّاح أمثال السكّري، وابن جنّي، والمرزوقي، ونشر عدّة مرّات[6].

ومن شعراء هذيل: أَبو ذؤيب الهذلي، والأسود بن مرّة، وأَبو خراش الهذلي، وساعدة بن جؤية، وبدر بن عامر، وأسامة بن الحارث، وغيرهم.

ودخل الهذليون الأَندلس مع العرب الذين دخلوا أثناء الفتح وبعده، وكان منزلهم بأريولة من كورة تدمير كما ذكر ابن غالب[7]. ونزعم أنَّ بعضهم انتقل إِلى مناطق أخرى من الأندلس وعلى وجه الخصوص عاصمة الإمارة ثم الخلافة قرطبة.

ومن خلال التعريف بشاعرنا من قبل معاصره وتلميذه ابن الفرضي عرفنا أنّه قرطبي عاش في عاصمة الخلافة، وأخبرنا أنّه ولد سنة 303هـ[8]، أي في بداية حكم عبد الرَّحمن الثالث، وبذلك يكون قد تربّى في فترة ازدهار سياسي وثقافي، وتلمذ لأَحمد بن خالد[9]، ومحمّد بن عبد الملك أيمن[10]،

---

(4) المصدر السابق 17 وما بعدها.

(5) العمدة 1/ 88.

(6) هذيل في جاهليتها وإسلامها 165 وما بعدها.

(7) في كتابه: «فرحة الأنفس في أخبار الأَندلس» نشر مختصر منه بعنوان «منتقى من فرحة الأنفس في تاريخ الأَندلس» بتحقيق: لطفي عبد البديع في: «مجلة معهد المخطوطات العربية» جامعة الدُّول العربية، القاهرة: م1 ج2 1955م، نفح الطيب 1/ 272.

(8) تاريخ علماء الأَندلس 2/ 924.

(9) هو أَحمد بن خالد بن يزيد بن الحباب، سمع بقرطبة ورحل إِلى المشرق، وسمع من عدد من العلماء، ثم رجع إِلى الأَندلس، وكان إمام وقته في الفقه والحديث والعبادة، توفي سنة 322هـ. تاريخ علماء الأَندلس 1/ 66 ـ 67.

(10) هو محمّد بن عبد الملك بن أيمن، سمع في الأَندلس، ثم رحل مع قاسم بن أصبغ إِلى المشرق سنة 274هـ فسمع بمكة ومصر وبغداد، وكان فقيهاً حافظاً للمسائل والأقضية نبيلاً في الرأي. توفي سنة 330هـ. تاريخ علماء الأَندلس 2/ 704 ـ 705.

وقاسم بن أصبغ[11]، وأَبي بكر بن القوطية[12]. فنهل من هؤلاء علوم القرآن، والفقه، واللغة والنحو، وكذلك الشعر. ونزعم أنّه نهل من دواوين الشعر ومجاميع الشعراء الجاهليين والإسلاميين والعبّاسيين التي انتشرت في ربوع قرطبة عن طريق الرّحالة القادمين من المشرق، ومن المؤلّفات الشعرية التي قصرت شعرها ونثرها على كتّاب وشعراء أندلسيين[13].

ويحدّثنا عن أول تعرّضه للشعر وذلك حين حضر جنازة أَحمد بن محمّد بن عبد ربه المتوفى سنة 328هـ، يقول عن تلك الجنازة وهو في أوان شبيبته: «فرأيت منها من الجمع العظيم وتكاثر النّاس شيئاً راعني فقلت: لمن هذه الجنازة؟ فقيل لي: لشاعر البلد، فوقع في نفسي الرغبة في الشعر، واشتغل فكري بذلك، وانصرفت إِلى منزلي، فلمّا أخذت مضجعي من الليل أريت كأنّي على باب دار فيقال لي هذه دار الحسن بن هاني، فكنتُ أقرع الباب فيخرج إليّ الحسن فيفتح لي الباب وينظرني بعين حولاء ثم ينصرف، قال: فاستيقظت من ساعتي، وقمت سحراً إِلى المفسِّر فقصصتها عليه فقال: سيكون محلك من قول الشعر بمقدار ما يتحول إليك من عين الحسن[14].

ويعد يحيى بن هذيل شاعراً مكثراً، وكان شعره مجموعاً لكنّه لم يصلنا،

---

(11) هو قاسم بن أصبغ بن محمّد بن يوسف بن عطاء، سمع بقرطبة، ورحل إلى المشرق، فسمع بمكة والعراق وبغداد ومصر والقيروان، ثم عاد إِلى الأندلس بعلم وفير، وتلمذ له الخاصة والعامّة، فسمع منه أمير المؤمنين عبد الرّحمن النّاصر، وابنه الحكم، وكان بصيراً بالحديث والرّجال، نبيلاً في النّحو والغريب والشعر. توفي سنة 340هـ. تاريخ علماء الأندلس 2/ 611.

(12) هو محمّد بن عمر بن عبد العزيز. . . المعروف بابن القوطيّة المكنّى بأبي بكر، سمع بإشبيلية وقرطبة، وكان عالماً بالنحو، حافظاً للّغة، متقدماً فيها على أهل عصره، لا يشقّ غباره، ولا يلحق شأوه، له مؤلّفات مثل: تصاريف الأفعال، وكتاب المقصور والممدود، وغيرهما، وكان حافظاً لأخبار الأندلس، سمع النّاس منه طبقة بعد طبقة، وروى عنه جماعة من الشيوخ والكهول، توفي سنة 367هـ. تاريخ علماء الأندلس 2/ 748.

(13) منها: طبقات الكتّاب بالأندلس لمحمّد بن عاصم الأقشتين (ت309هـ)، وطبقات شعراء الأندلس لعثمان بن ربيعة (ت310هـ)، وطبقات الشعراء بالأندلس لعثمان بن سعيد الكنّاني (ت320هـ)، وأخبار شعراء الأندلس، لمحمّد بن هشام بن عبد العزيز وفي شعراء الأندلس لمحمّد بن عبد الرؤوف الأزدي (ت343هـ) وغيرها.

(14) جذوة المقتبس 381.

وتلمذ له عدد من الشعراء المشهورين في الأَندلس ومن هؤلاء: جعفر بن عثمان المصحفي المتوفى سنة 372هـ[15]، ويوسف بن هارون الرَّمادي المتوفى سنة 403هـ[16]، كما كتب عنه شعره وأجاز له روايته ابن الفرضي المتوفى سنة 403هـ[17].

وقد كفّ بصره في آخر عمره، وعُمّر طويلاً، وعاصر فترة الخلافة أيّام عبد الرَّحمن النَّاصر وابنه الحكم المستنصر، وكذلك فترة الحِجابة أيّام المنصور بن أَبي عامر. وتوفي يحيى بن هذيل سنة 389هـ.

شعره:

سيطر شعر الوصف على شعر يحيى بن هذيل من خلال النماذج التي وصلت إلينا، وتمثّل أشعاره هذه الفترة التي كان يعيشها أصدق تمثيل؛ ففي جانب من أوصافه يظهر لنا حالة اللّهو التي كانت تعيشها قرطبة في ظل الطبيعة الجميلة بنجومها وقمرها، ورياح الصّبا، وبرقها ورعدها وسحابها وغيثها، ومن خلال وصفه لقصورها وما تحويه من إبداع في تزيينها والأنهار والجداول، والمياه الجارية بها، والناعورتين بالزاهرة، والحدائق الغنّاء المنتشرة بها.

ونلحظ أنَّ حديث الشاعر وشعراء آخرين عن الرَّوضيات يشكل ديواناً كبيراً في هذه الفترة التي ندرسها، فوصفوا الرِّياض بكلٍّ ما تحويه من مياه جارية وأَزهار وثمار بألوانها الزَّاهية، وساعدهم على ذلك غزارة الأمطار التي تتساقط في فصل الشتاء، وتظهر آثارها ببداية تفتّح الأزهار إيذاناً بقدوم فصل الرَّبيع الذي وجد فيه الشعراء مادة كبيرة لأوصافهم، يضاف إِلى ذلك حركة البناء والتعمير التي ازدهرت في فترة حكم عبد الرَّحمن الثالث، وابنه الحكم، وفي فترة الحجابة أيّام المنصور بن أَبي عامر؛ فقد بنيت عدّة مُنيات منها: مُنية النَّاعورة، ومنية العامرية، ومنية السّرور، ومنية الزّبير[18]، وقصور منها: قصر الدِّمشق،

---

(15) فهرسة ابن خير الإشبيلي فيما رواه عن شيوخه 408.

(16) معجم الأدباء 20/ 39 ـ 40، وفيات الأعيان 7/ 229، نفح الطيب 4/ 36.

(17) تاريخ علماء الأَندلس 2/ 924.

(18) نفح الطيب 1/ 584.

وقصر الفارس، وفحص السّرداق، ومتنزّه السّد[19]، وبنى عبد الرّحمن الثالث مدينة الزّهراء[20]، والمنصور مدينة الزّاهرة[21]، فهذه المنيات والقصور والمتنزَّهات ومدينتا الزهراء والزاهرة بحدائقهما الغنّاء كانت مادة للشعراء يتفنّنون في وصف جمالها وبراعة تنسيقها، وروعة ألوانها. وشاعرنا واحد من أولئك الذين جادت قرائحهم بوصفها. وكثرة هذه الأوصاف دفعت بأديب أندلسي هو الحميري المتوفى قريباً من سنة 440هـ أن يجمعها في كتاب سمّاه: «البديع في وصف الرّبيع»[22] جمع فيه أشعاراً من شعراء القرنين الهجريين الرابع والخامس، كان يحيى بن هذيل واحداً منهم، ودفعت بأديبين آخرين إلى تأليف كتابين في التشبيه أحدهما الكتّاني المتوفى قريباً من 420هـ في كتابه: «التشبيهات من أشعار أهل الأَندلس» جمع فيه تشبيهات كثيرة تظهر فيها أوصاف للبيئة الجميلة بحدائقها وقصورها ومنياتها وجداولها وأنهارها، وأغلب أشعار شاعرنا التي وصلتنا في هذا الجانب احتفظ لنا بها هذا المؤلّف.

والكتاب الثاني هو كتاب: «الفرائد في التشبيه» لعلي بن محمّد بن علي بن أَبي الحسين المتوفى قريباً من 430هـ، وللأسف لم يصل إلينا هذا الكتاب إلاّ من خلال نقول بعض المؤلّفين عنه[23]، ومادته لا تختلف عن كتاب الكتّاني السالف الذكر إلاّ في النماذج المستشْهَد بها.

وجاءت بعض هذه الأشعار الوصفية مقدمة لمديح الخليفة أَو الحاجب كما نجد ذلك في القصيدة 59 ليحيى بن هذيل، التي يصف فيها مباني الزاهرة وقصورها وصهاريجها وجداولها، ويمدح المنصور الذي كان سبباً في بنائها.

---

(19) المصدر السابق 470، 473، 475.

(20) صورة الأرض 1/ 107، البيان المُغرب 2/ 209.

(21) البيان المُغرب 2/ 275.

(22) وصل إلينا هذا الكتاب، واستشهد مؤلّفه بأشعارٍ لشاعرنا.

(23) نقل عنه صاحب كتاب الدلالات السمعية ص765 وأشار إلى ذلك، ونقل عنه أيضاً صاحب كتاب الحلّة السيراء في الجزء الأول في ثلاثة مواضع أشار إليها في الصفحات: 224، 232، 260. ونرجّح أنّ صاحب كتاب البديع أفاد منه هو الآخر على الرغم من أنّه لم يشر إلى ذلك. وقد ترجم لابن أَبي الحسين، المرّاكشي في الذيل والتكملة 5/ 1/ 316 ـ 317.

وكذلك القصيدة 68 من هذا المجموع يصف النّاعورتين بالزاهرة ويمدح المنصور، وتختلط صورة المحبوبة مع الوصف مقدّمةً لمديح الخليفة أو الحاجب المنصور كما في القصيدة 71، ويبدو أنَّ ذلك فنّ أندلسي محض خالفوا به ما يشاع في البيئة المشرقية وابتعدوا عن الحديث عن الأطلال في مقدمة قصائد المديح وتجاوبوا مع بيئتهم بوصف جمالها الخلّاب.

ويرتبط بوصف الرّياض وصف مجالس الشَّراب والحديث عن الخمرة والسّقاة والجواري، ثم عن آلات الطرب والغناء؛ فالخمرة كانت منتشرة انتشاراً واسعاً بدليل أنَّ الحكم المستنصر رام قطعها من الأَندلس، وأمر بإراقتها وتشدّد في ذلك، وأراد استئصال شجرة العنب من جميع أنحاء البلاد، لكن حين قيل له إنَّها تصنع من التين وغيره توقّف عن ذلك[24]. ويدل على انتشارها كذلك أنَّ ولاة الأمر كانوا من المشجعين عليها وإلاَّ بم نفسر هذه الحادثة؟! «كتب الوزير أَبو مروان عبد الملك بن شهيد إِلى المنصور في يوم قرّ بهذه الأبيات:

أمــا تــرى بــردَ يــومــنــا هــذا	صــيّــرنــا لــلــكــمــونِ أفــذاذا
قــد فُــطــرت صــحّــةُ الــكــبــودِ بــه	حــتــى لــكــادت تــعــودُ أفــلاذا
فَــادْعُ بــنــا لــلــشــمــولِ مــصــطــلــيــاً	نُــغِــذَّ ســيــراً إِلــيــكَ إغــذاذا
وادعُ الــمــســمــى بــهــا وصــاحــبَــهُ	تــدعُ نــبــيــلاً وتــدعُ أســتــاذا
لــو أنّ مــعــبــداً وغــريــضَــه لــحــقــا	لــكــان عــن ذا وذاك أخّــاذا
ولا تُــبــالِ أبــا الــعــلاءِ زهــا	بــخــمــرِ قُــطــربّــلِ وكــلــواذا
مــا دام مــن أرمــلاطِ مــشــربــنــا	مَــنْ دَيــرَعــمّــا وطــيــزنــابــاذا؟!

وكان المنصور قد عزم ذلك اليوم على الانفراد بالعيال، فأمر المنصور بإحضار الأصحاب، وأحضر الوزير أبا مروان، وأخذوا في شأنهم فمرَّ لهم يوم من الطّيب لم يُشهد، وألونَةٌ من اللهو لم تعهد، وطما الأمرُ وسما حتى تصايح القوم وتزافنوا ودار الدور»[25].

(24) جذوة المقتبس 13.

(25) الذخيرة 4/1/26.

ونجد الوزير محمّد بن عبد اللّه بن مسلمة المقتول في إشبيلية على يد المعتضد بن عبّاد يؤلّف كتاباً سمّاه: «حديقة الارتياح في وصف حقيقة الرّاح» اشتمل على ما قيل في الرّاح والرّياض والبساتين[26].

لا نستبعد من خلال ما تقدّم أن تكون الخمرة موضع اهتمام شاعرنا. ووصف كذلك أصداغ القيان، وعذر الغلمان، وإشراق الوجه، وفتور العين. وكان اللهو والطرب السمتين المميزتين للمجالس، ولذلك أكثر ابن هذيل من وصف الآلات الموسيقيّة لأنَّ الموسيقا كانت محلَّ إعجاب من الأمراء والقوّاد والشعراء وغيرهم من أصحاب المهن المختلفة ـ فيما يبدو ـ ويدلّ تداول هذه الآلات المتنوعة: العود، والمزهر، والرّباب، والطنبور على انتشار الغناء، ولا نستغرب ذلك لأنَّ هذه الفترة هي فترة ظهور الموشحات في بداية هذا القرن على يد كلّ من: محمّد بن محمود القبري وأَحمد بن محمّد بن عبد ربّه، والرّمادي[27]، ووضعت الموشحات ليتغنّى بها، وكانت امتداداً لحركة الغناء التي أشاعها زرياب والقيان المغنيات: فضل وعلم وقمر.

نخلص إلى أنَّ أوصاف العود والمزهر والرباب والطنبور تشكّل مع وصف الرّياض والأنهار والجداول الجارية والصهاريج وأصداغ القيان وعذر الغلمان وإشراق الوجه وفتور العين ومشي النساء وتشبيه القدود مع الشراب والكؤوس والأقداح في ظل طبيعة تزخر بالظلال والغيث واللّيالي المقمرة دائرة مكتملة تجسد حركة مجالس الطرب واللهو التي كانت تعيشها قرطبة على المستوى الخاص في قصور الخليفة وقصور الأمراء والوزراء، وعلى المستوى العام حيث لا تخلو العامة من مثل هذه المجالس التي يمارس فيها اللّهو والطرب.

كما وصف شاعرنا الطيور والحيوانات، وجاء وصفه لها مقروناً بالصّيد أَو بالحرب، فوصف سافاً وهو طائر يستخدم للصّيد، وكذلك البازي وهو طائر يستعمل لقنص الطيور، وحين تحدّث عن الكلاب فإنّما تحدّث عن كلاب الصّيد، أمّا الخيل فهي التي لا تقوم حرب بدونها.

---

(26) الذخيرة 2/ 1/ 106، مطمح الأنفس 204.

(27) الذخيرة 1/ 1/ 469.

وهذه الأوصاف هي مقدمة للشعر الحربي الذي وجد انتشاراً بسبب كثرة الحروب بين المسلمين والنّصارى.

ثم وصف السيوف والرّماح والقسيّ والنّبال والدّروع والبيض، وهي في أغلبها أسلحة هجومية، ليبرز الشاعر أنَّ ممدوحه الذي يظهر من خلال أوصافه في بعض الأحيان يتميّز بالشجاعة والإقدام. وفي أحيان أخرى لا يظهر الممدوح، ويبدو لنا أنَّ الأبيات التي يستشهد بها صاحب المختارات وهو الكتّاني في أغلب الأحيان تأتي من تفكيك القصيدة الواحدة؛ فعلى سبيل المثال المقطوعة رقم 18 سمّاها في القسيّ والنّبال، والمقطوعة رقم 19 في الحروب والجيوش، نرجّح أنّهما من قصيدة واحدة فموضوعهما واحد، وبحرهما واحد، وهذا ينطبق على المقطوعتين: 23، 24 والمقطوعات: 32، 33، 34 والمقطوعتين 40[28]، 41 والمقطوعتين 49، 50. وغيرها ممّا لا يخفى على قارىء هذا المجموع.

ولتكتمل الصورة الحربية؛ وَصَفَ الحرب والجيوش والخيل، والخوف والمهابة لملك النصارى وجنوده، ووصف المصلوبين من الأعداء وهذه كلّها لها علاقة بالحرب. ويبدو أنَّ حركة الصراع والقتال بين المسلمين والنّصارى التي شهدتها الأندلس طوال حياة الشاعر في فترات حكم عبد الرّحمن النّاصر وابنه الحكم المستنصر، والمنصور بن أبي عامر كانت سبباً في وجودها لأنَّ الشّعر لا ينطلق من فراغ، فهو يصوّر الحياة بما فيها من خير وشر، ويصور حالة القلق والاضطراب، كما يصوّر حالة الاستقرار. وتحدّث كذلك عن الرّايات وهي الأخرى لها صلة بالحرب؛ لأنّها ترفع في المعارك وكانت سلاحاً معنوياً للجيش؛ فارتفاعها يعني الانتصار، وكانوا يرسمون عليها النّسور والعقبان الكاسرة، والثعابين الفاغرة أفواهها، والأسود والنسور المتأهّبة للانقضاض على فريستها، والنمور الجائشة[29]. وله أوصاف أخرى؛ فوصف الشّيب والنّار

(28) سمينا البيتين مقطوعة تجاوزاً.

(29) المقتبس، تحقيق الحجّي 49، وأشعار الشّعراء الذين تحدّثوا عن الرّايات هم: عبد الملك بن سعيد المرادي، وأحمد بن عبد الملك بن شهيد الجد، وعبادة بن ماء السماء، وابن درّاج القسطلي. انظر كتاب التشبيهات، الصفحات: 200، 201، 202، وديوان ابن درّاج 342 ـ 343.

وشمعة وأحدب وغير ذلك ممّا لا يسعه هذا التقديم.

ووردت أشعار غزلية قليلة لابن هذيل، وهي في عمومها غزل عام يصف فيه مشي النساء وعيونهن وإشراق الوجه. ويتمحور جزء من هذا الغزل في الحديث عن الفراق والوداع وما يسبّبه له من نحول وسهر؛ فشكا من طول اللّيل في عدد من المقطوعات، كما شكا الفراق والوداع في مقطوعات أخرى.

ويتضح أنّ هذه الشكوى لم تكن من امرأة بعينها ذكرها الشاعر أو تحدّثت عنها المراجع والمصادر وعرفنا حبّه لها، لكن ابن هذيل مثله مثل أيّ إنسان أحب وعانى من الهجر أو الصّدّ وفارق من يحب، وربما يكون حديثه عن اللّيل رمزاً إلى معاناته في حاضره الذي لا يجد فيه سعادته فيما يبدو، وحديثه عن الوداع يرمز إلى وداع الحياة الجميلة التي عاشها في شبابه ولن تعود وبخاصة وأنّ له أكثر من مقطوعة يشكو فيها الشّيب الذي غزا رأسه.

ويلاحظ على شعر يحيى بن هذيل قلّة المديح فيه، وهذا غريب من شاعر عاصر انتصارات باهرة لعبد الرّحمن الناصر، والحكم المستنصر، والمنصور بن أبي عامر على النصارى، وانتصارات أخرى على المنتزين. والسبب في قلّة أشعاره المدحية مردّه إلى ضياع شعر كثير لشعراء هذه الفترة وشاعرنا منهم وبخاصة وقد عرفنا أنّ له ديواناً قرأه عليه بعض الدارسين أمثال ابن الفرضي، كما أن طبيعة اختيارات أصحاب المختارات جعلتهم يختارون من القصيدة ما يخدم غرضهم وترك الباقي، ونحن نرجّح أنّ القصائد التي وصف فيها الجيوش والدروع والمصلوب هي قصائد في مديح خليفة من الخلفاء، وهو فيما يبدو عبد الرّحمن النّاصر، يضاف إلى ذلك أنّ الشّاعر لم يكن شاعر بلاط أو أنّه كان بعيداً عن الأضواء، فلم يعدّه ابن حيّان من شعراء عبد الرّحمن النّاصر، ولم نجده في احتفالات الأعياد مع الشعراء أيّام الحكم المستنصر إلاّ مرّة واحدة أنشده قصيدة بمناسبة شفائه من مرض ألمّ به وكان ذلك سنة 364هـ.

مميزات شعره:

يتميّز شعره بجزالة الألفاظ، ويبدو أن هذا من الأسباب التي جعلت

المتنبي يعجب بشعره حين سمعه وقال عنه: إنَّه أشعر القوم[30].

وكانت أكثر البحور تردداً في شعره هي: الكامل والطويل والبسيط، وقد وظّفها في شعر الوصف، وهي أبحر طويلة تستوعب ما يريد أن يفصح عنه الشاعر، ويأتي بعدها بحرا: الخفيف والمتقارب، وجاءت أبحر: المنسرح والرَّمل والرجز والسَّريع بصورة أقل. أما الأبحر الأخرى فلا نجد لها صدى في شعره، وربما يكون في أشعاره التي لم تصل إلينا نصيب لها، أو أنَّ طبيعة موضوعاته تجاوبت مع هذه البحور التي ذكرناها آنفاً فقط.

كما سيطرت الصورة بصفة عامة على أشعار يحيى بن هذيل. ولا غرابة في ذلك؛ فقد عُرف عن هذه الفترة سيطرة التشبيه بصفة خاصة على موضوعات عدد من شعراء هذه الفترة، ويتضح ذلك من خلال تخصص كتب ركّزت على الصورة وفي مقدمتها التشبيه، وهذه المؤلّفات هي: «كتاب التشبيهات» للكتّاني، وكتاب «الفرائد في التشبيه» لعلي بن أَبي الحسين، وبصورة أقل كتاب «البديع في وصف الرَّبيع» للحميري.

ويتضح من خلال تلك الاختيارات لشاعرنا أنَّه أجاد في صوره التشبيهية والتشخيصية، يقول في قصيدة في وصف الزاهرة على سبيل المثال:

قصورٌ إذا قامت ترى كلَّ قائم	على الأرضِ يستخذي لها ثمَّ يخشعُ
كأنَّ خطيباً مُشرِفاً من سَموكها	وشُمُّ الرُّبى من تحتها تتسمَّعُ
ترى نورها من كلِّ بابٍ كأنَّما	سنا الشَّمسِ من أبوابها يتقطعُ
ومن واقفاتٍ فوقهنَّ أهلّةٌ	حنايا هي التيجانُ أَو هي أبدعُ
على عمدٍ يدعوك ماءُ صفائها	إليه فلولا جمدُها كنت تكرعُ
تبوحُ بإسرارِ الحديثِ كأنَّها	وشاةٌ بتنقيل الأحاديثِ تولعُ
كأنَّ الدكاكينَ التي اتَّصلت بها	صفائحُ كافورٍ تضيءُ وتسطعُ
كأنَّ الصهاريجَ التي من أمامِها	بحارٌ ولكن جودُ كفَّيكَ أوسعُ

(30) الذخيرة 2/ 1/ 515.

كـأنَّ الأسـودَ الـعـامـريـةَ فـوقـهـا　　تـهـمُّ بـمـكـروهٍ إلـيـكَ فـتـفـزعُ
كـأنَّ خـريـرَ الـمـاءِ من لـهـواتِـهـا　　تـبـددُ درٌّ ذاب لـو يـتـجـمَّـعُ
أُعـدّتْ لإحـيـاءِ الـبـسـاتـيـنِ كـلَّـمـا　　سقت موضعاً منها تأكّد موضِعُ[31] . . .

نفخ الشاعر الحياة في المدينة فأَصبح الجامدُ متحركاً، والمتحرك أكثر حركة؛ فالمباني القائمة تخضع وتنقاد ويخضع لها كلّ ما على الأرض من إنسان وحيوان ونبات، وهي كالخطيب المرتفع فوق مكان عالٍ، والرُّبى المرتفعة تحتها تستمع إليها وتنصت. إنّها صورة رائعة تنبض بالحركة والحيوية للجماد، وما زاد من طرافة هذه الصّورة هو أنَّ الشاعر استقاها من مصادر دينية حيث الأرض تستخذي وتخشع للمباني وهي في علوّها كالخطيب، وشُمُّ الرُّبى هي النَّاس الذين ينصتون للخطيب، ويبدو أنَّ لقوّة التيّار الديني الذي كان سائداً في قرطبة تأثيراً في ثقافة الشاعر فانعكس على شعره.

وتزداد الصورة جمالاً وإشراقاً حين يبين لنا تبدد وتفرّق أشعة الشمس المخترقة أبواب المباني فتعطي منظراً رائعاً، وما أجمل وأروع تلك المباني الشاهقة؛ وبخاصة المساجد المعلّمة في أعلاها بالهلال التي شبّهها الشاعر بالتيجان بل هي أبدع، وكأنّي بالشاعر يريد أن يظهر الجانب الرُّوحي من خلال تمييزه لمباني المساجد بأنّها شامخة ومميزة في أعلاها بالهلال. ولم يكتف بهذا التشبيه لها بل أراد أن يزيد من إعجابنا بها حين جعل الأعمدة بألوانها قد أخذت شكل الماء، ويتهيأ للنَّاظر إليها أنَّ بها ماءً يجري، ولولا أنَّه جامد لأغرى مشاهده بأن يتناول منه بفيه.

وتستمر صورة الحياة في مباني المدينة عن طريق التشخيص والتجسيم نابضة بالحياة حيث أحسسنا الشاعر بأنَّ هذه المباني تتحدّث إلى المتجول بين أزقتها وشوارعها، وتبوح إليه بما لديها من أسرار، وهي في ذلك مثل الواشي المغرم بنقل الأحاديث بين اثنين أَو أكثر، وهذه الصورة وليدة البيئة الأندلسية؛ فالشاعر يعيش في مجتمع يكثر فيه الوشاة الذين ينغصون الحياة بين المحبين، أو

(31) كتاب التشبيهات 77، 78.

أولئك الذين يوشون بخصومهم عند ولاة الأمر يريدون أن يزجوا بهم إِلى حبل المشنقة أَو إقصاءهم عن الحظوة التي ينالونها منهم.

وينتقل الشاعر لالتقاط صورة فنيّة أخرى من جانب آخر من المدينة فيجد به منظر الدكاكين المتصلة بالمباني الأخرى، فكأنها صفائح من كافور تضيء وتسطع. ما أجمل هذا المنظر الذي تلتقي فيه الظلمة بالنّور.

وحين شاهد الصهاريج بمياهها المتدفقة التي تعطي الحياة للحدائق الغنّاء؛ هذا المنظر الخلاّب ربطه الشاعر بجود المنصور الذي يفوق تدفق الصهاريج.

وينتقل الشاعر لرسم لوحة فنيّة أخرى أكثر جمالاً في حديقة من حدائق المدينة المزينة بالأسود العامريّة التي وضعت فيها على هيئة تماثيل، ومنظرها مفزع كأنّها تهمُّ بمكروه، والشاعر هنا ينطلق من واقعه بهذا التعبير؛ لأنَّ المنصور محارب شجاع «غزا ستّاً وخمسين غزوة في سائر أيّام ملكه، لم تنتكس له فيها راية، ولا فلَّ له جيش، وما أصيب له بعث، ولا هلكت له سرية»[32]. فلا غرابة أن تكون مناظر الأسود العامرية في حدائقه مرعبة، وهذا يدلُّ على عظمة المنصور والإشادة به من قبل الشاعر، وما أجمل صورة الماء المتدفق من لهواتها، إنَّه يشبه الدّر المذاب.

بهذه اللقطات الفنيّة الجميلة استطاع الشاعر أن يرسم لنا صورة حيّة لمدينة الزاهرة تنبض بالحياة والحركة والحيوية، وجاءت صوره متنوعة، ينقلنا فيها التشبيه في كلِّ مرّة إِلى صورة جديدة؛ مرّة مع القصور، وأخرى مع المساجد، وثالثة مع الدكاكين، ورابعة مع الصهاريج، وخامسة مع الأسود العامرية، لتعطي مع أداة التشبيه «كأنَّ» إيقاعاً جديداً متميزاً.

وكرّر الشاعر «كأنَّ» ليلفت انتباه السّامع والقارىء إِلى ما تتوفر عليه المدينة من جمال خلاّب وروعة نادرة، وهو في الوقت نفسه مديح للمنصور باني المدينة، وإشادة بصنيعه هذا، كما يبين هذا الوصف الحالة النفسية الهادئة للشَّاعر، فهو يصف مناظر مثيرة للإعجاب تسرُّ الناظرين إليها. ونحسّ أنَّ

---

(32) نفح الطيب 1/ 374.

الشاعر مندمج مع المدينة؛ وكيف لا يكون ذلك وهو أحد أبنائها الذين يعيشون فيها يفرحون بفرحها، ويحزنون لحزنها.

هذه صورة من صور كثيرة رائعة رسمها الشاعر للمدينة أو لغيرها، جاء بعضها مفككاً لا يرقى إلى مستوى الصورة التي استشهدنا بها، بسبب تفكيك القصيدة الواحدة إلى مقطوعات أو أبيات قام بها أصحاب كتب المختارات، فأفقدوها تماسكها وتسلسلها وروعتها.

آراء النقّاد في شعره:

قال المتنبي (ت 354هـ) عن شعره حين سمع جزءاً منه: «هذا أشعر القوم»[33]، و«هذا أشعر أهل المغرب»[34].

وقال ابن الفرضي (ت403هـ) تلميذ ابن هذيل: «فكان شاعر وقته غير مدافع»[35]، وقال عن شعره ابن سعيد المغربي (ت685هـ): «علم أدباء الأندلس»[36].

ويعد ابن هذيل من شعراء الصورة المتميزين في وقته، ويتميز شعره بالتشبيهات الجميلة والمتنوعة.

قافية الهمزة

[1]

قال في ساف[37]: [رجز]

1 - رُبَّ صغيرِ الخلقِ ذي دهاءِ   يستنزلُ الطيرَ من السماءِ

2 - داني المدى لغايةِ التنائي   كأنّه ضربٌ من القضاءِ

---

(33) الذخيرة 2/ 1/ 515.

(34) الذخيرة 3/ 1/ 347.

(35) تاريخ علماء الأندلس 2/ 123.

(36) وفيات الأعيان 7/ 229، نفح الطيب 4/ 36.

(37) هو طائرٌ يصيد.

3 ـ إذا هـوى مـن خـافـقِ الـهـواءِ　　　ساقِ كمثلِ السيفِ في المضاءِ

التخريج: كتاب التشبيهات 178.

قافية الباء

[2]

قال يصف الشيهم[38]: [السّريع]

1 ـ انظر إلى الشيهم كيف انزوى　　　كـأنّـه جـولـقـةٌ فـي الـتّـرابْ

2 ـ كـأنّـمـا شـاهـد حـربـاً فـفـي　　　أوصـالـهِ دسـكـرةٌ مـن جِـرابْ

التخريج: كتاب التشبيهات 272.

[3]

وقال في اللّيل: [بسيط]

1 ـ كأنّ ليليَ وفي أعلاه أنجمُه　　　لما تأوهتُ في ظلمائهِ شابا

2 ـ كأنّ ليلي شريكي في الهوى فإذا　　　فكّرتُ فكّر والبلوى لمن خابا

3 ـ كأنّ ليلي وصبحي فيه محتجبٌ　　　غَيرانُ سدّ على معشوقتي بابا

التخريج: كتاب التشبيهات 155.

[4]

وقال في طول السّهر: [بسيط]

1 ـ كأنّ ليـلـي ممّا طال جانبـهُ　　　أخاف صبحي حتى ظلّ أو هربا

2 ـ كأنّ صبحيَ يخشى أنْ يؤنّبه　　　أهل الهوى فاختفى باللّيلِ وانتقبا

التخريج: كتاب التشبيهات 154.

[5]

وقال في المشيب: [كامل]

1 ـ وأرى بقيّةَ مفرقي قد فُرّقتْ　　　ليرى بها ريشُ الغرابِ غريبا

---

(38) حيوان من القوارض له شوك طويل من فصيلة القنافذ.

2 ـ كالطير لـمّا فاجأتها هجمةٌ ... للصَّقْرِ فرَّت في الجهاتِ هروبا

3 ـ أو كافتراقِ السَّفْرِ في ديمومةٍ ... لم يخرجوا من قفرها تأويبا

التخريج: كتاب التشبيهات 256.

[6]

وقال في أحدب: [وافر]

1 ـ شكـا فـي ظـهـرهِ حَـدَبـهْ ... فـقـلـتُ دعـوه يـا كَـذَبَـهْ

2 ـ جِـرابٌ بـيـن فـخـذيـهِ ... تـعـلّـق صـيـتَ الـجـلَـبَـهْ

3 ـ فـألـقـاه عـلـى كـتـفـيـهِ ... فـهـو عـلـيـهِ كـالـعـقـبـهْ

التخريج: كتاب التشبيهات 248.

[7]

وقال في وصف روضةٍ: [كامل]

1 ـ بمحلّةٍ خضراء أفرغ حليها الذّ ... هبيَّ صاغةُ قِطرها المسكوبِ

2 ـ بسقتْ على شَرَفِ البلادِ كأنّها ... قامت إلى ما تحتها بخطيبِ

3 ـ والرَّوضُ قد ألفَ النَّدى فكأنّهُ ... عينٌ توقّفَ دمعُها لرقيبِ

4 ـ متخالفُ الألوانِ يجمعُ شملَهُ ... ريحانِ ريحُ صبا وريحُ جنوبِ

5 ـ فَكَأنّما الصفراءُ إذْ تومي إلى ... البيضاءِ صبٌّ جانحٌ لحبيبِ

التخريج: كتاب التشبيهات 55.

[8]

وقال في شمعة: [طويل]

1 ـ وقائمةٍ تسبي العقولَ بحُسنِها ... حكى قدُّها في شكلهِ قدَّ كاعبِ

2 ـ بكت بدموعٍ كالجمانِ فأصبحتْ ... تدير النّدامى عن صباحِ الكواعبِ

3 ـ لها جسدٌ من خالصِ التبرِ جامدٌ ... يناط إلى رأسٍ من التبرِ ذائبِ

4 ـ تألّفَ منها الضّدُّ بالضّدِّ فاغتدتْ ... لناظرها من مشكلاتِ العجائبِ

التخريج: كتاب التشبيهات 235 ـ 236.

[9]

وقال في المشيب : [خفيف]

1 ـ ولِيَ الشيبُ بعد عزلِ الشبابِ   كلّ ما كان حكمُهُ للغُرابِ

2 ـ فكأنَّ الشبابَ عاهدَ شيبي   فهو مستخلفٌ له في التصابي

التخريج: كتاب التشبيهات 257.

[10]

وقال في الخضاب : [كامل]

1 ـ لمَّا رأت شعري تغيَّر لونُهُ   ورأتهُ محتجباً وراءَ حِجابِ

2 ـ قالت : خضبت فقلتُ: شيبي إنَّما   لبس الحدادَ على ذهابِ شبابي

التخريج : يتيمة الدهر 2/ 15.

[11]

وقال يذكر ريح الجنوب: [خفيف]

1 ـ خبّروني إنْ كان ريحُ الجنوبِ   أم نسيمٌ يعتادني من حبيبِ

2 ـ وسؤالي من غيرِ ريبٍ ولكنْ   لأداوي قلباً كثير الوجيبِ

3 ـ قد تشفّى بريحِ يوسفَ يعقو   بُ ولم يشتبه على يعقوبِ

التخريج: المختار من شعر بشّار 84.

[12]

وقال في حمامة : [كامل]

1 ـ وقفت على الغصنِ الجديدِ كأنّما   تلهو به في الغيمِ أو يلهو بها

2 ـ وتسترتْ في سروةٍ ملتفّةٍ   حجبتْ عن الأبصارِ شخصَ رقيبها

3 ـ فكأنّما ريحُ الجنوبِ تغايرتْ   ألاّ تُرى إلاّ لوقتِ هبوبها

4 ـ باتت تُغازِلها فلمّا أصبحتْ   برزت لنا كالشّمسِ قبل غروبها

التخريج : كتاب التشبيهات 63.

[13]

وقال في وصف نملة[39]: [سريع]

1 ـ مخزومةٍ في ثبج شخت ... كأنما استقصيَ بالنَّحتِ
2 ـ كأنما آخرها نقطةٌ ... ساقطةٌ من قلم المفتي
3 ـ شدّت على الأرضِ على أربع ... تشبه شعرَ الطفلِ في النبتِ
4 ـ مكدودةٌ ليس لها راحةٌ ... وتقطعُ الأيامَ بالصَّمتِ

التخريج: كتاب التشبيهات 269.

[14]

وقال في فتور العين: [وافر]

1 ـ كأنَّ عيونهنَّ عيونُ عِينٍ ... فواترُ قد سكِرْنَ بغيرِ راحِ
2 ـ يموتُ العذلُ في أهل التصابي ... بهنَّ فما لأهلِ العشقِ لاحِ

التخريج: كتاب التشبيهات 132.

قافية الدَّال

[15]

وقال في الهلال: [بسيط]

1 ـ يحكي من الحاجبِ المقرونِ شقرَتَهُ ... فانظر إليه فما أخطا ولا كادا
2 ـ لو التقى لحكى خجلاً ولو قطعوا ... من دارةِ الحجلِ ما أربى ولا زادا

التخريج: كتاب التشبيهات 28.

[16]

وقال في الحمام: [بسيط]

1 ـ غنّى وفوق جناحيهِ سقيطُ ندى ... والغيمُ ينجزُ للحوذانِ ما وعدا

---

(39) هناك قصيدة تتشابه مع هذه القصيدة في وصف نملة وردت في الجذوة 312 والبغية 421، والذيل والتكملة 5/ 1/ 196 تنسب إلى علي بن إسماعيل الفهري.

2 ـ يهفو به خُوطُ ريحانٍ تغازلُه ... في الجوِّ ريحٌ فتلوي متنهُ أوَدَا
3 ـ إذا استقلَّ ومسَّ الأرضَ تحسبُهُ ... مصلّياً إنْ تلقّى سجدةً سجدا
4 ـ له ثلاثةُ ألوانٍ تخالُ بها ... زُمُرُّداً وعقيقاً جاورا بَرَدَا

التخريج: كتاب التشبيهات 62.

[17]

وقال في العود: [كامل]

1 ـ ومؤلفِ الأوصال يختلفُ الصّدى ... فيهِ فتحسبُ صوتَهُ تغريدا
2 ـ رقّتْ معانيه برقّةِ أربعٍ ... صارت عليه قلائداً وعقودا
3 ـ فكأنَّ بُلبلَ صائفٍ في صدرِهِ ... يَصِلُ الأغاني مُبدياً ومعيدا

التخريج: كتاب التشبيهات 106.

[18]

وقال في القسيِّ والنبال: [بسيط]

1 ـ ومدركاتٍ ولم تُطلبْ وليس لها ... رُوحٌ وتُنصِفُ من باغٍ وإنْ بَعُدَا
2 ـ في كلِّ واجدةٍ صوتٌ إذا لهجتْ ... به أصابتْ مُراداً في الذي مردا
3 ـ كأنَّ أولادها جِنٌّ إذا انبعثت ... لم تبقِ لا والداً حيّاً ولا ولدا

التخريج: كتاب التشبيهات 194.

[19]

وقال في الحروب والجيوش: [بسيط]

1 ـ كأنّما الخيلُ أرآمٌ فوارسُها ... أُسْدٌ وبينهما صُلْحٌ قد انعقدا
2 ـ كأنّها قممُ الفرسانِ قد تركتْ ... فيها النّعامُ تريكاً عمَّها عددا
3 ـ كأنّها وسيوفُ الهندِ تقرعُها ... طيرٌ تجاوبُ طيراً صيّتاً غردا

التخريج: كتاب التشبيهات 207.

[20]

وقال في النيران: [طويل]

1 ـ وقفتُ على علياءَ والجزعُ بيننا ... لأنظرَ من نارٍ على البعدِ تُوقدُ

2 ـ تقومُ بطولِ الرّمحِ إنْ هبّت الصَّبا ... وعند سكونِ الرِّيحِ تهدا فتقعدُ

3 ـ فشبّهتها في الحالتَينِ بقارىءٍ ... إذا اعترضَتْهُ سجدةٌ ظلَّ يسجدُ

التخريج: كتاب التشبيهات 162.

[21]

وقال في الرَّاياتِ والطبول: [خفيف]

1 ـ وكأنَّ البنودَ أجنحةُ الطَّيرِ ... يرفرفْنَ إذ حوتها القيودُ

2 ـ وكأنَّ المحمرّةَ اللونِ في الأُ ... فقِ خدودٌ يزينها التوريدُ

3 ـ وكأنَّ العقابَ والرِّيحَ إلفا ... نِ فَمن ذا وصلٌ ومن ذي صدودُ

التخريج: كتاب التشبيهات 201.

[22]

وقال:

1 ـ روّحني عائدٌ فقلتُ له ... لا تزدني على الذي أجدُ

2 ـ أما ترى النّارَ وهي خامدةٌ ... عند هبوبِ الرِّيحِ تتقدُ

التخريج: السحر والشعر 147.

[23]

وقال في قضبان الرِّياضِ وهبوبِ الرِّياح عليها: [كامل]

1 ـ هبّتْ لنا ريحُ الصّبا فتعانقت ... فذكرتُ جيدَكِ في العِناقِ وجيدي

2 ـ وإذا تألفَ في أعاليها النَّدى ... مالت بأعناقٍ ولُطفِ قدودِ

3 ـ وإذا التقت بالرِّيحِ لم تبصرْ بها ... إلاَّ خدوداً تلتقي بخدودِ

4 ـ فكأنَّ عُذرةَ بينها تحكي لنا ... صفةَ الخضوعِ وحالةَ المعمودِ

5 ـ تيجانُها طلٌّ وفي أعناقِها ... منهُ نظامُ قلائدٍ وعقودِ

6 ـ وترشُّني مِنهُ الصَّبا فكأنَّه ... من ماءِ وردٍ ليس للتَّصعيدِ

7 ـ فكأنَّما فيها لطيمةُ عاطرٍ ... فتثير ناراً في مجامِر عودِ

8 ـ شُغِلتْ بها الأنداءُ حتى خلتُها ... يبسطنَ أنديةً بها للصيدِ

9 ـ وتجلببت زَهَراً فخلتُ بأنَّها ... فوقي نشائرُ نادفٍ مجهودِ

ثم وصف الرّوض وقال:

10 ـ وتمتعتْ بذبابها فرياضُها ... لبستْ كمثلِ المرتعِ المورودِ

11 ـ غنّى فأسمعني وغاب فلم تقغ ... عيني عليه في الكلا المنضودِ

12 ـ فكأنَّ وترَ الموصليِّ[40] ومعبدٍ[41] ... بيديهِ فهو يصوغُ كلَّ نشيدِ

13 ـ يرقى إلى ورقِ الكلا وكأنَّما ... حيزومهُ من لمَّةِ المولودِ

14 ـ فكأنَّه متشهدٌ أو حاسبٌ ... فَنِكٌ بعقدِ حسابِهِ المكدودِ

التخريج: كتاب التشبيهات 51 ـ 52.

[24]

وقال في الأنهار والجداول والمياه الجارية: [كامل]

1 ـ والأرضُ عاطرةُ النَّواصي غضَّةٌ ... خضراءُ في ثوبٍ أغرَّ جديدِ

2 ـ والماءُ تدفعهُ إليك مثاعبٌ[42] ... شتى من الميثاءِ[43] والجلمودِ

3 ـ صافٍ على صفةِ المها ومذاقُهُ ... شهدٌ فخذْ من طيّبٍ وبرودِ

4 ـ ملأ التلاعَ فأقبلتْ وكأنَّها ... هجماتُ حيّاتٍ ذواتِ حقودِ

5 ـ تنحو إلى حالِ الغطيط وربما ... زأرت فتسمعها زئيرَ أسودِ

---

(40) اشتهر بالغناء والعزف، أخباره في الأغاني 5/ 154 وما بعدها.

(41) اشتهر هو الآخر بالغناء وأخباره في الأغاني 1/ 36 وما بعدها.

(42) المثاعب: جمع مثعب وهو الميزاب.

(43) الميثاء: الذائب.

6 ـ وتثيرُ طافيةَ الحصى فكأنَّها دلّت على الساعاتِ فَهمَ بليدِ

التخريج: كتاب التشبيهات 65 ـ 66.

[25]

وقال في عود: [وافر]

1 ـ على جيدِ الغزالةِ خَلْقُ جيدي وأطرافُ الكواعبِ من عقودي

2 ـ يزيدُ الحنو في نفسي ونفْسي يُقالُ لها بحقِّ اللّهِ زيدي

3 ـ إذا هبّتْ أهازيجي صَبَتْ لي قلوبٌ لَسْنَ من قلبِ العميدِ

4 ـ وللأوتارِ في صدري حنينٌ يهيجُ الشوقَ في نفسِ العميدِ

التخريج: كتاب التشبيهات 108.

[26]

وقال في مشي النساء وتشبيه القدودِ: [وافر]

1 ـ مشينَ إلى الرّكابِ وقد أُنيختْ كما يمشي الأسارى في القيودِ

2 ـ تغازلُنا مُلاءُ الخزِّ عمداً بأطرافِ الرَّوادفِ والنهودِ

التخريج: كتاب التشبيهات 139.

[27]

وقال في القلم: [كامل]

1 ـ ويُعيرك القلمُ المعلَّى واعياً أُذُنَ المحبِّ إلى الحبيبِ الأغيدِ

2 ـ لبسَ السّقامَ ولم يكابد في الهوى عشقاً ولم يشهدْ بوالي تهمدِ

3 ـ وكأنّما كتم الهوى فاختال في دمعٍ خِلافَ الدمعِ داجٍ أسودِ

التخريج: كتاب التشبيهات 229.

[28]

وقال في مذبة: [طويل]

1 ـ ومضمومةٍ في الخيزرانِ كأنّها على يدهِ من شعرهِ الفاحمِ الجعدِ

2 ـ تنيفُ عليهِ قدّها فكأنّها قضيبٌ تعالى عن قضيبٍ على بُعدِ

3 ـ وقد خنقتْ بالتبرِ حتى كأنّما تهمُّ بأنْ تشكو له ضائق العقدِ

التخريج: كتاب التشبيهات 234.

[29]

وقال في شمعة: [طويل]

1 ـ وناحلةٍ صفراءَ من غيرِ علّةٍ لها لمّةٌ حمراءُ ذاتُ توقّدِ

2 ـ تلوحُ عليها صُفرةٌ عسجديّةٌ بها تتحلى برنساً كلَّ مشهدِ

3 ـ بكت لؤلؤاً ينهلُّ من كلِّ مدمعٍ فعاد عليها كالجمانِ المنضّدِ

4 ـ تموتُ وتحيا تارةً بعدَ تارةٍ فما تأمُلنَ من غيرها في تجدّدِ

التخريج: كتاب التشبيهات 235.

[30]

وقال في جواد: [وافر]

1 ـ محمّدُ هل جوادُك في الجيادِ إذا حصّلتَ إلاّ كالفؤادِ

2 ـ كأنَّ ضلوعَهُ ممّا تعرّتْ قِسيٌّ وتّرت يومَ الجلادِ

التخريج: كتاب التشبيهات 272.

[31]

وقال: [بسيط]

1 ـ لمّا وضعتُ[44] على قلبي يدي بيدي وصحتُ في اللّيلةِ الظلماءِ وا كبدي

2 ـ ضجّتْ كواكبُ ليلي في مطالعها وذابتِ الصخرةُ الصمّاءُ من جلدي[45]

3 ـ وليس لي جلدٌ في الحبِّ ينصرني فكيف أبقى بلا صبرٍ ولا جَلَدِ

التخريج: الحماسة المغربية 2/ 1027 ـ 1028، عنوان المرقصات والمطربات 57، الذخيرة 2/ 1/ 514 البيتان الأول والثاني.

---

(44) في الحماسة المغربية: إذا حسبت.

(45) في الحماسة من كبدي.

قافية الرَّاء

[32]

وقال في حمامة: [طويل]

1 ـ ترى قطراتِ الطَّلِّ كالدّرِّ فوقها ... إذا انتفضتْ في الأيكِ تنثرهُ نثرا

2 ـ إذا فرّقَتْهُ ألَّفَ الغيمُ غيرهُ ... عليها فقد شبهتها قينةً سكرا

3 ـ تزاحِمُ أخرى مثلها بعقودِها ... ولم ترضَ باسترجاعِ منثورِها كبرا

التخريج: كتاب التشبيهات 63.

[33]

وقال في الزَّهراء(46): [طويل]

1 ـ كأنَّ حناياها جناحا مصفِّقٍ ... إذا ألهبتهُ الشَّمسُ أرخاهما نشرا

2 ـ كأنَّ سواريها شكتْ فترةَ الضنى ... فباتتْ هضيماتِ الحشا نُحَلاً صُفرا

3 ـ كأنَّ الذي زان البياضَ نحورَها ... يُعذِّبُها هجراً ويقطعها كبرا

4 ـ كأنَّ النخيلَ الباسقاتِ إلى العلا ... عذارى حجالٍ رُجلتْ لِمماً شُقرا

5 ـ كأنَّ غصونَ الآسِ والرِّيحُ بينها ... متونُ نشاوى كلّما اضطربتْ سُكرا

6 ـ كأنَّ جنى الجلّنار ووردهُ ... عشيقانِ لمَّا استجمعا أظهرا خفرا

التخريج: كتاب التشبيهات 78 ـ 79.

[34]

وقال في نواوير: [طويل]

1 ـ حديقةُ نفسٍ تملأُ النَّفسَ بهجةً ... وتثني عيونُ الناظرينَ بها حسرى

2 ـ كأنَّ جنيَ الجُلَّنار وردَها ... عشيقانِ لمَّا استجمعا أظهرا خفرا

3 ـ كأنَّ جنى سوسانها في سنا الضحى ... كؤوسٌ من البلّورِ قد حُشيت تبرا

4 ـ كأنَّ عيونَ النرجسِ الغضِّ بالنَّدى ... عيونٌ تُداري الدَّمْعَ خيفةَ أنْ يُدرى

---

(46) مدينة بناها عبد الرَّحمن الثالث (النَّاصر) غرب قرطبة. الروض المِعطار 295.

5 ـ كأنَّ جنى الخيريّ في غبش الدُّجى نسيمُ حبيبٍ زار عاشقهُ سِرّا

6 ـ كـأنَّ ينـابيـعَ الـميـاهِ مـراجلٌ تفورُ وقد أذكت لهنَّ الحصى جمرا

التخريج: البديع في وصف الربيع 40 ـ 41.

[35]

وقال في الرَّباب: [منسرح]

1 ـ يخـالفُ العُـودَ فـي تـصرّفـهِ وهـو عـلى خـلقـهِ وإنْ صَغُـرا

2 ـ وإنَّـمـا يـحـتـذي عـلـى نـغـمٍ من حكم الفُرْسِ كلما حضرا

3 ـ كـأنَّـه فـي يـديْ مُـحـرِّكـهِ ينـشرُ قـلـبـي بـه ومـا شـعـرا

4 ـ كـأنَّ داودَ حـيـن يـوقـظُـهُ يـقـرأ فـيـه الـزبـورَ والـسّـورا

التخريج: كتاب التشبيهات 107.

[36]

وقال في الدروع والبيض: [كامل]

1 ـ من كلِّ ضافيةِ الغديرِ ترى لها طُرقاً تصيرُ على المتونِ غدائرا

2 ـ قد سُمّيتْ أُمَّ الزمانِ فأرضعتْ أولادَها ثـديَ الرِّماحِ أصـاغـرا

3 ـ فـكـأنَّـهـم يـتـطـافـرون لـريـبـةٍ أو روعةٍ لـو أنَّ فـيـهـم طـافـرا

4 ـ وكـأنَّـهـم مـمَّـا تـدانـوا والـتـقـوا طيرٌ رأتْ في الجوِّ صقراً كاسرا

التخريج: كتاب التشبيهات 198.

[37]

وله شعر في أحد المجالس على البديهة: [مجزوء الرمل]

1 ـ إنَّ وهـبَ بـنَ مـسـرّة(47) بـيـن أهـلِ الـعـلـمِ دُرَّه

---

(47) وهب بن مسرّة بن مفرج بن حكم التميمي من أهل وادي الحجارة يكنى أبا الحزم، سمع بقرطبة من عدد من العلماء منهم: محمّد بن وضّاح، وعبيد الله بن يحيى، وأسلم بن عبد العزيز، وقاسم بن أصبغ وغيرهم، انظر باقي أخباره في: تاريخ علماء الأندلس 2/ 877 ـ 878.

2 ـ كـان فـي مـجـلِـسِـهِ الـيـو مَ عـلـى الـعـلـم مـعـزّه
3 ـ إذ عـلا الـقـيـمُ رأ سَ الـبـشـرلـيّ[48] بـدُرّه

التخريج: كتاب الصّلة 1/ 17.

[38]

وقال في النّار: [طويل]

1 ـ ومحجوبةٍ في كلّ وقتِ ظهورُها نخافُ عوادي غدْرِها فنديرها
2 ـ لعزّتْ فلم يستغنِ عنها ابنُ آدمٍ وهانت عليهِ فهو لا يستعيرها
3 ـ كأنّ الذي يحتالُ في ردّ روحها مناجٍ لها أو صاحبٌ يستشيرها
4 ـ كأنّ رُكاماً فوقها وهي تحته عجاجٌ وطِرفٌ أشقرٌ يستثيرها

التخريج: كتاب التشبيهات 162.

[39]

وقال في البرق: [الكامل]

1 ـ كلّفتُها طولَ السُّهادِ فراقبتْ بـرقـاً يـلـوحُ وتـارةً يـتـسـتّـرُ
2 ـ وكـأنّ لـيـلـي فـارسٌ فـي كـفّهِ رُمـحٌ يـقـلّـبـهُ عـلـيـه مِـغـفَـرُ
3 ـ تبدو له شُعبٌ تطيرُ أمامها شُعلٌ تطيرُ لها القلوبُ وتذعرُ
4 ـ ويروغُ عن قبضِ السّحابِ وميضُهُ فـكـأنّـه فـرسٌ مـعـارٌ أشـقـرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 40 ـ 41.

[40]

وقال في طول اللّيل والسهر: [طويل]

1 ـ أكـابـدُ لـيـلاً لا يـزالُ كـأنّـهُ لإكـبـابهِ فـوقـي شـجـيٌ مُـفـكّـرُ
2 ـ وأسـألُـهُ أن يـنـجـلـي فـكـأنّـه رثـى لـي فـفـيـمـا نـابـنـي يـتـفـكّـرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 154.

---

(48) لم نهتد إلى ترجمته وكلُّ ما عرفناه عنه أنّه كان حاضراً أحد المجالس التي تضم وهب بن مسرّة، وأحمد بن أفلح، ويحيى بن هذيل. انظر كتاب الصّلة 1/ 16 ـ 17.

[41]

وقال في النّحول: [طويل]

1 ـ كأنّي من فرط الصّبابةِ عاشقٌ يخاف عليه كاشحاً فهو مُضمرُ

2 ـ إذا عادني من لستُ أنساهُ لم يجد سوى أدمعٍ لم يدرِ من حيثُ تقطرُ

3 ـ ويعلمُ أنّي قائمُ الشّخصِ كلّما أحِنُّ إلى ذكرِ الحبيبِ وأزفرُ

4 ـ كما الرّيحُ إن هبّتْ سمعتُ هبوبها وليس يراها ناظرٌ حين تخطرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 158.

[42]

وقال في السّراب: [طويل]

1 ـ ومطّردِ الأعلامِ خالٍ سرابُهُ على الأمعزِ العاري برودٌ تُنشّرُ

2 ـ كأنّ روابيهِ إذا اتّزرتْ بهِ رجالٌ ببيضِ الرّيطِ ظُهراً تأزّروا

التخريج: كتاب التشبيهات 171.

[43]

وقال في كلب: [طويل]

1 ـ وأغضفَ يُلفى أنفهُ فكأنّما يقودُ به نورٌ من الوحي نيّرُ

2 ـ إذا ألهبتهُ شهوةُ الصّيدِ طامعاً رأيتَ عقيمَ الرّيحِ عنه تُقصّرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 180.

[44]

وقال في مصلوب: [بسيط]

1 ـ ومدّ ضبعيه في أعلى مُزاحمةً للنجم ما كان عنها النجمُ ينحدرُ

2 ـ كأنّما هو فيها شخصٌ مسترقٍ موقّفٍ لبني الدُّنيا ليعتبروا

التخريج: كتاب التشبيهات 210.

[45]

وقال في الخوف: [كامل]

1 ـ وانظر إلى ملك النصارى كلِّها كيف استقادَ إليك وهو مبادِرُ

2 ـ والخوفُ يقذفُهُ إليكَ كأنَّهُ كرةٌ لها في الصولجانِ مكاسِرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 215.

[46]

وقال في الخوف: [بسيط]

1 ـ سيقوا إليكَ فلو شُقَّتْ قلوبهُمُ لاسودَّ ظنُّكَ من إفراطِ ما ستروا

2 ـ يرومُ أخطبُهُمْ تأليفَ واحدةٍ كأنَّما بين فكَّي نُطقهِ حَجرُ

التخريج: كتاب التشبيهات 216.

[47]

وقال: [طويل]

1 ـ أساءَ إلى جفني فؤادي بنارِهِ ودمعي إلى خدّي بطولِ انحدارِهِ

2 ـ أيأخذُ دمعي حرَّ خدّي بما جنى فؤادي لقد أخطا مكان انتصارِهِ

التخريج: جذوة المقتبس 382، بغية الملتمس 510.

[48]

وقال في الرِّيح: [كامل]

1 ـ ومُرِنَّةٍ بعد الرَّواحِ كأنَّما في نحرِها صوتُ القريعِ الهادرِ

2 ـ قَرُبتْ من الأسماعِ وهي بعيدةٌ منها وغابتْ في الهبوبِ الحاضرِ

3 ـ فإذا التقى جمهورها في دوحةٍ فكأنَّ فيها كلَّ ليثٍ هاصرِ

4 ـ وإذا استقلَّ قتامها فكأنَّما فيه التفافُ عساكرٍ بعساكرِ

التخريج: كتاب التشبيهات 36 ـ 37.

[49]

وقال في العنب: [خفيف]

1 ـ وبسلٍّ فيه من العنب الغـ ـض شبيهُ العُنّابِ في الاحمرارِ
2 ـ رقّ منه أديمُه فهو كاليا قوتِ يستام بين أيدي التِّجارِ
3 ـ وغذتْهُ الأيّامُ فهو أنابيـ ـبُ طوالٌ على جفانٍ قِصارِ

التخريج: كتاب التشبيهات 86.

[50]

وقال في بعض إخوانه بيعته مصطاراً[49] حلواً: [خفيف]

1 ـ من نباتِ الكرومِ ليس لها خمسُ ليالٍ بكرٌ من الأبكارِ
2 ـ يتغنى نشيشها في الروا طيم فتنسيكَ نغمةَ الأوتارِ
3 ـ واستهلّتْ رفقاً كما يقعُ الطّلْـ ـلُ على الوردِ في دُجى الأسحارِ
4 ـ تتبدى في حُبّها وهي صفرا كبدوِّ الخيريِّ في الإصفرارِ
5 ـ ثم سلسلتها إلى جسدِ ميـ ـتٍ فأحيتْهُ فاعتبر باعتباري
6 ـ بات بعد الخشوعِ مستندِ الـ ـظهرِ حطيئاً إلى أساسِ الجدارِ
7 ـ ذو عكاكينَ رُكبتْ كعكاكيـ ـنِ بطونِ الأوانس الأحرارِ
8 ـ وشددنا خناقَهُ فهو كالمعـ ـصمِ ريانُ في شدادِ السّوارِ

التخريج: كتاب التشبيهات 95 ـ 96.

[51]

وقال في أصداغ القيان وعذر الغلمان: [كامل]

1 ـ يرنو وقد أَلِفَ الكرى فكأنّما يرنو إليك بمقلتي يعفورِ

(49) المصطار: الخمر التي اعتصرت حديثاً.

2 ـ وانسابَ في الخدّ الأسيلِ عذارُهُ فكأنّهُ مسكٌ على كافورِ

التخريج: كتاب التشبيهات 128.

[52]

وقال في الحرب والجيوش: [بسيط]

1 ـ وتُشفِقُ الدِّرعُ أنْ تنسابَ خائفةً منه عليه فقد حارتْ من الحَذَرِ

2 ـ كأنّما نارُ إبراهيمَ باقيةً فيها فإنْ صال لم تحرق ولم تضِرِ

3 ـ كأنّما السّيفُ يقضي فوق ساعدِهِ فرضاً فيركعُ فوق الهامِ والقَصَرِ

التخريج: كتاب التشبيهات 206 ـ 207.

[53]

وقال في مروحة: [طويل]

1 ـ إذا نُشرتْ كانت على دارةِ البدرِ وإن طويت كانت كتاباً بلا نشرِ

2 ـ جوانِحُها بيتُ الرِّياحِ ورجلُها على يدِ مشغولٍ بها فارغِ الفكرِ

التخريج: كتاب التشبيهات 233 ـ 234.

قافية الزاء

[54]

وقال: [خفيف]

1 ـ ومواتٍ حتى إذا حرّكتهُ من جناني إشارةٌ فهو نازِ

2 ـ فيه من صفحتيهِ ماءٌ ونارٌ خُلِطا فيهما بغيرِ انحيازِ

3 ـ كيف لا يفتكانِ هذا بهذا مِثلُ هذا بغايةِ الإعجازِ

4 ـ ويُصلّي على الرؤوسِ ولكنْ أجرُهُ قطعُها مع الأحوازِ

5 ـ مشرئبٌّ وقد أبانَ ولكنْ لم تنلْهُ دِماً مع الإنجازِ

التخريج: الحماسة المغربية 2/ 1178.

قافيةُ السين

[55]

وقال في مذبة[50] : [خفيف]

1 ـ أنا في الصيفِ راحةٌ للنفوسِ وشفاءٌ من حرِّ داءِ الرَّسيسِ
2 ـ أنا زينٌ في الكفِّ ساعةَ أجلى ليس مثلي يحلُّ كفَّ الرئيسِ
3 ـ جلَّ شكلي عن أنْ أُنافسَ فيه وجمالي يُزري بكلِّ نفيسِ
4 ـ غُرَّتي البدرُ حين أبدو وجسمي فضَّةٌ رُكِّبتْ على أَبنوسِ

التخريج: كتاب التشبيهات 234 ـ 235.

[56]

وقال في الطيلسان[51] : [رمل]

1 ـ طيلساني طائرٌ من نَفَسي هو فوقي غبشٌ في غَلَسِ
2 ـ والذي أَلّفهُ أَلّفهُ من هواءٍ فارغٍ أو نَفَسِ

التخريج: كتاب التشبيهات 252.

قافية الصَّاد

[57]

وقال في مروحةٍ: [متقارب]

1 ـ وراقصةٍ أسبلت لِمَّةً عليها تُؤَنّقَ في قصِّها
2 ـ إذا حرَّكتها لذبٌّ يدٌ تغنّى الذُّبابُ على رقصِها
3 ـ فإن رُمتَ تحصي خصالاً لها لدى ذلك الرَّقصِ لم تُحصِها

التخريج: كتاب التشبيهات 235.

---

(50) المذبة: هي ما يدفع به الذباب.

(51) الطيلسان: أو الطالسان هو ضرب من الأوشحة يلبس على الكتف أو يحيط بالبدن خالياً من الخياطة.

قافيةُ الضَّاد

[58]

وقال في الوداع: [طويل]

1 ـ وضعنا على جمرِ الفراقِ خدودنا فعادت سماءُ الكبرِ من ذُلّنا أرضا

2 ـ وقفنا وقوفَ الدَّمعِ من بهتةِ النّوى فلم نستطِعْ ركعاً ولم نستطع نهضا

التخريج: كتاب التشبيهات 146.

قافية العين

[59]

وقال في مباني الزاهرة: [طويل]

1 ـ قصورٌ إذا قامتْ ترى كلَّ قائمٍ على الأرضِ يستخذي لها ثم يخشعُ

2 ـ كأنَّ خطيباً مشرفاً من سُمُوكها وشُمُّ الرُّبى من تحتها تتسمَّعُ

3 ـ ترى نُورها من كلِّ بابٍ كأنّما سنا الشَّمس من أبوابِها يتقطّعُ

4 ـ ومن واقفاتٍ فوقهنَّ أهلَّةٌ حناياهي التيجانُ أَو هي أبدعُ

5 ـ على عمدٍ يدعوكَ ماءُ صفائها إليه فلولا جمدُها كنتَ تكرعُ

6 ـ تبوحُ بأسرارِ الحديثِ كأنّها وشاةٌ بتنقيلِ الأحاديثِ تولعُ

7 ـ كأنَّ الدَّكاكينَ التي اتصلت بها صفائحُ كافورٍ تُضيءُ وتسطعُ

8 ـ كأنَّ الصهاريجَ التي من أمامِها بحارٌ ولكن جودُ كفّيكَ أوسعُ

9 ـ كأنَّ الأسودَ العامريةَ فوقها تهمُّ بمكروهٍ إليكَ فتفزعُ

10 ـ كأنَّ خريرَ الماءِ من لهواتِها تبددُ درٍّ ذاب لو يتجمعُ

11 ـ أُعدّتْ لإحياءِ البساتين كلّما سقت موضعاً منها تأكّد موضِعُ

12 ـ دعتها بصوبِ الماءِ فانتبهت له عيونٌ كأمثالِ الدنانيرِ تلمعُ

13 ـ فلمَّا نشا النّوارُ فيها ظننتُها قبابكَ يا منصورُ حين تُرفَّعُ

14 ـ ولمَّا اكتست أغصانُها خلتُ أنّها قيانٌ بزيٍّ أخضرٍ تتقنَّعُ

15 ـ ولمّا تناهى طيبُها وتمايلت علينا حسبناها حبيباً يودّعُ

التخريج: كتاب التشبيهات 77 ـ 78.

[60]

وقال في السّراب: [كامل]

1 ـ متوسطٌ جوزَ الفلاةِ كأنّه ثَمِلٌ يميدُ به الطريقُ المهيَعُ

2 ـ وترى بها جسمَ السّرابِ كأنّما نزلتْ به الحمّى فما إنْ تُقلِعُ

التخريج: كتاب التشبيهات 171.

[61]

وقال في الدّروع: [منسرح]

1 ـ وسابغاتٍ كأنّما نُسجتْ بالآلِ ممّا صَفَا مُلَمَّعُها

2 ـ إن اكتسى فارسٌ بها انهرقتْ كأنّه في التُّرابِ يزرعُها

3 ـ كأنّها والأكفُّ تلمُسُها رُقْشُ الأفاعي تكادُ تلسعُها

التخريج: كتاب التشبيهات 199.

[62]

وقال في الرّماح: [منسرحٌ]

1 ـ ومرهفاتٍ كأنّها شهبٌ طوالعٌ في يديكَ مَطلِعُها

2 ـ كأنّها طالباتُ مسترقٍ مفرعُها في الكلى ومشرعُها

التخريج: كتاب التشبيهات 191.

[63]

وقال في الوداع: [خفيف]

1 ـ لا تلمني على البكاءِ[52] بدارٍ أهلها صيّروا السّقام ضجيعي

2 ـ جعلوا لي إلى الوصالِ[53] سبيلاً ثم سدّوا عليّ بابَ الرّجوعِ

التخريج: جذوة المقتبس 382، بغية الملتمس 509، 510، نفح الطيب 4/ 36.

(52) في النفح الوقوف.

(53) في النفح هواهم.

قافية الفاء

[64]

وقال في البكاء: [طويل]

1 ـ تعلّقن بالأشفارِ من كلِّ مقلةٍ تُغضُّ فحاكينَ الجمانَ المؤلّفَا
2 ـ وقد جدَّ دمعي فوق خدّي فعبرةٌ تسيلُ وأُخرى ماؤها ما تنشّفا
3 ـ إذا اجتمعا نوعين قلتُ شقيقةٌ أُضيفَ إليها نرجسٌ فتألّفا

التخريج: كتاب التشبيهات 148.

[65]

وقال في العناق والوداع: [كامل]

1 ـ مرّوا كما مضتِ السّهامُ فلم تعجْ نحوي ركابهُمُ ولم يتوقّفوا
2 ـ ورأيتُ محبوبي فمال بجيدهِ نحوي كما مال القضيبُ الأهيفُ
3 ـ حيرانَ من وجل البكاءِ كأنّه نشوانُ قد غلبتْ عليه القرقفُ
4 ـ فعصيتُ إقدامي فما ودّعتُهُ إلاً مخالسةً وعيري ترسفُ

التخريج: كتاب التشبيهات 146.

[66]

وقال في مصلوب: [كامل]

1 ـ لحق السُّها في جذعهِ فكأنَّهُ مُتسمِّعٌ يغشاه نجمٌ قاذفُ
2 ـ أَو مُطرقٌ لعظيمةٍ يثني لها من نفسهِ العصيانَ ثم يخالِفُ

التخريج: كتاب التشبيهات 209.

[67]

وقال في الخيل: [كامل]

1 ـ ومحجّلٍ حرٍّ كأنَّ أديمهُ سَبَجٌ يكادُ يسيلُ ممّا يلصفُ
2 ـ يلقاكَ أوّلُهُ بأصبحِ غرّةٍ من تحتِ ناصيةٍ عليها تعكفُ

3 ـ فإذا هفتْ من فوقِها تحكي لنا | قمراً يغيّبُ بالظّلامِ ويُكسفُ
4 ـ ملآنُ من ريعانهِ فكأنّه | رشأً لأخفى نبأةٍ يتشوفُ

التخريج: كتاب التشبيهات 183 ـ 184.

[68]

وقال في الناعورتين بالزَّاهرة: [متقارب]

1 ـ وأنت أبدعت لناعورتينِ | بدائعَ أعيتْ فما تُوصَفُ
2 ـ هما ضرّتانِ كمثلِ يديكَ إذا | جادتا والحيا مُغدِقُ
3 ـ كأنّهما طلعتا مزنتين تكدُّ | هما شمألٌ خَزجفُ
4 ـ كأنّهما منكبا يذبُلٍ | ولكنَّ يذبُلَ لا يدلِفُ
5 ـ كأنّهما هيبةٌ في العيونِ | منكَ فتغضي ولا تطرفُ
6 ـ كأنّهما صاحبا غلظةٍ | وبينهما عاشقٌ مُلطفُ
7 ـ فمن هذه صولةُ تُستراب | ومن هذه يحلمُ الأحنفُ
8 ـ كأنَّ الشَّفافينَ والمفصحاتِ | من الطّير فوقهما تهتفُ
9 ـ وخافت على محدثات الثمار | إذ النَّهرُ عن سقيها يضعفُ
10 ـ فمدّت إلى الأرضِ ثديَيها | مع السَّدِّ فهو الذي يرشفُ
11 ـ وبينهما مجلسٌ للملوكِ | به من عزازتِهِ يُجلَفُ
12 ـ على قاعهِ لجّةٌ من رُخامٍ | يُغرَّقُ فيها ولا يتلفُ
13ـ يلذّون من طلّها برشاشٍ | يفيقُ به الهائمُ المدنفُ
14 ـ ويبطىءُ عن بعضهِ بعضُهُ | ولكن مع الرَّيثِ لا يُخلِفُ
15 ـ يرفرفُ كالطائرِ المستديرِ | عليهم ولكنَّهُ يكنفُ
16 ـ فليس يشكّونَ من لينِهِ | بأنَّ نثائرهُ تندفُ

التخريج: كتاب التشبيهات 82 ـ 83.

[69]

وقال في الخوف والمهابةِ: [كامل]

1 ـ لم يبقَ في الكفَّارِ إلاَّ هارباً يحكي فخلناهُ بذكرك يكلفُ

2 ـ فكأنَّما في قلبهِ من ذُعرهِ وخزٌ كما ثقبَ الأديمَ المخصفُ

التخريج: كتاب التشبيهات 214 ـ 215.

[70]

وقال في الشَّراب الأبيض: [كامل]

1 ـ لعبتْ بأيّامِ الزَّمانِ وطاولتْ مُدَدَ اللّيالي فهي جُرمٌ صافِ

2 ـ فإذا استقرتْ في الكؤوسِ حسبتَها منها لرقّة جرمها المتكافي

3 ـ عُصرتْ كأنَّ من اللآلىء ذُوِّبتْ فشرابُها من كُلِّ ضُرٍّ شافِ

4 ـ قد أَوْهَمتْ حَكَمَ الحدودِ فظنَّها ماءً وقد حَكمتْ بحكمٍ خافِ

التخريج: كتاب التشبيهات 96 ـ 97.

[71]

وقال في القصور والصهاريج والأشجار: [كامل]

1 ـ مرأى بديعٌ في مصانعِ مجلسٍ ذلّت إليه مجالسُ الأشرافِ

2 ـ متألّقٌ وكأنّهُ متعلّقٌ بالنَّجمِ دونَ قوادمٍ وخوافِ

ثم ذكر الصفصاف فقال:

3 ـ وكأنَّ صفَّ وصائفٍ برزتْ إلى المنصورِ عن كِلَلٍ من الصَّفصافِ

4 ـ قامت إليك كأنّما أعناقُها أعناقُ نافرةٍ من الأخشافِ

5 ـ ريحُ الصَّبا من روحِها فغصونُها حركاتُ أيدٍ بالسَّلامِ لطافِ

6 ـ وتعلّقت أوراقها وتدافعتْ إنَّ السَّوالِفَ ملعبُ الأسيافِ

7 ـ عرضت عليكَ زُمُرُّداً وتحوّلتْ فأرتكَ لوناً كاللُّجَينِ الصافي

8 ـ وكأنّما قد أسبلتْ من نفسِها سِتراً على ذي رِيبةٍ وخِلافِ

9 ـ وأظنُّه النهرَ الذي لم يستطع يحكيك في إرهامِكَ الوكّافِ

التخريج: كتاب التشبيهات 69 ـ 70.

[72]

وقال في السحاب والمطر: [طويل]

1 ـ وحنّانةٍ في الجوّ كدراءَ أقبلتْ تبسَّمُ عن ومضٍ من البرقِ خاطفِ

2 ـ تزفُّ بها ريحُ الصَّبا غير أنَّها تهادَى تهادي الخودِ بين الوصائفِ

التخريج: كتاب التشبيهات 45.

[73]

وقال حين خفَّ الخليفة المستنصر من مرضٍ ألمَّ به: [كامل]

1 ـ يا فُرجة للحادثِ المتكشّفِ ويداً يفيقُ بها الزّمانُ ويشتفي

2 ـ عمَّ السّرورُ فكلُّ نفسٍ حالها في حالِ يعقوب ببردةِ يوسفِ

3 ـ لو كان شخصاً لم يعادل حسنه حسن الرَّبيع بزهرهِ المتألفِ

4 ـ ولو اللّيالي صوّرت أيّامها منها لما اتصلت بداجٍ مسرفِ

5 ـ فرحٌ فما في العالمينَ مولّهٌ من حسنِ موقعهِ اللّطيفِ الملطفِ

6 ـ قد لاحت الشّمسُ التي أضواؤها من عبدِ شمسٍ في المحلِّ الأشرفِ

7 ـ وقد استقلّت مُرَّةٌ كادت لها عُمد السّماءِ مع الرّواسي تنكفي

8 ـ وقد استردّت ربعَها ريحانةٌ ذبلت فأيَّةُ بلدةٍ لم ترجفِ

9 ـ وقد استقالتْ عثرة فأقالها ملك إليه شفاعةُ المستضعفِ

10 ـ وقد استجيبتْ دعوةٌ لو أنّها في العالمينَ لفضلها لم تخلفِ

11 ـ قد كاد يشمت بالسَّخاء وبالنّدى نجل الأشحةِ واللّهى بالمعتفي

12 ـ ضحكت إلى تلك السّلامةِ دولةٌ تركت لعضد هشامها المتخلفِ

13 ـ قد كاد يشمتُ بالمهنّدِ في الوغى سرد المعافر فوق كلِّ مجففِ

14 ـ يابن الخلائف من لبابِ أميّةٍ والمستقلُّ بعزّهِ والمكتفي

15 ـ عفيتَ من كلِّ الأذى ونعمت من حُسنٍ وصرفك وادعٌ لم يعنفِ

التخريج: المقتبس، تحقيق الحجّي 205 ـ 206.

[74]

وقال في مذبة: [كامل]

1 ـ قامت على يدها قيامَ وصيفِ في فاحمٍ من شعرِها المحفوفِ

2 ـ وثنت عليه قدّها فكأنّها مالت إلى التعنيفِ والترشيفِ

3 ـ بُعثتْ على طيش الذباب فأنصفت منه فمرّ بجانبٍ محذوفِ

التخريج: كتاب التشبيهات 234.

[75]

وقال يصف تشفّيه بريح الجنوب: [خفيف]

1 ـ لِيَ في نفحةِ الجنوبِ تشفّي وعلى البرقِ باتَ يسهرُ طرفي

2 ـ راحةٌ مثلُ حسرة الطائرِ الخائفِ لو تولتْ تقوتُ وتكفي

3 ـ يتلقى نواقحُ الرِّيحِ قلبي كلّما تُسعر الجوانح يُطفي

التخريج: المختار من شعر بشار 85.

[قافية القاف]

[76]

وقال في خوخة: [سريع]

1 ـ في نصفها من خَجْلها حُمرةٌ وبينها طُرقٌ لطافٌ دِقاقْ

2 ـ كأنّها في بعضها عاشقٌ زاحمها للّثم أَو للعناقْ

التخريج: كتاب التشبيهات 87.

[77]

وقال في الوداع: [كامل]

1 ـ شاهدتهم وأنا أخافُ عناقهمْ شحّاً على أجسامهم أن تُحرقا

2 ـ فتركتُ حظي من دنوّي منهمُ ومن الوفاءِ أنْ تحبّ فتصدقا

3 ـ وأقلُّ فعلي يوم بانوا أنّني قبّلتُ آثار المطيّ تشوّقا

4 ـ ولو أنَّ عذرةَ شاهدت من موقفي[54] شيئاً[55] لحذّرها بأن لا تعشقا

التخريج: جذوة المقتبس 382، بغية الملتمس 510.

[78]

وقال في طول اللّيل والسهر: [طويل]

1 ـ وليلٍ كفكرٍ في إقامةِ دولةٍ فلو كان في عِرقٍ لما نبضَ العِرقُ

2 ـ كأنَّ دراريه استرابت هُدُوّهُ فأخطت مجاريها فليس لها طُرقُ

التخريج: كتاب التشبيهات 154.

[79]

وقال في الخوف والمهابة: [طويل]

1 ـ ونأخذُ منه جودَهُ تحت هيبةٍ هي المزنُ يسقي الأرضَ والرَّعدُ مطبقُ

التخريج: كتاب التشبيهات 216.

[80]

وقال في طير: [بسيط]

1 ـ قد اختفى بين أغصانٍ وأوراقِ وحنَّ حنَّةَ مشغوفٍ ومشتاقِ

2 ـ كأنّما خاف عذلاً فهو مستترٌ أو خاف واشيةً أودتْ بميثاقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 63.

[81]

وقال في صفات الكؤوسِ والأقداح: [بسيط]

1 ـ عقيقةٌ في مهاةٍ في يدي ساقي أضوا من البدرِ إشراقاً بإشراقِ

---

(54) في البغية موقعي.

(55) في البغية شيّا.

2 ـ إذا تطاطا له الإبريقُ تحسبُهُ مصلّياً خرَّ إعظاماً لخلّاقِ

3 ـ قد نفختْ فيه روحاً فهو مرتحلٌ من النّدامى إذا ما أمسك الساقي

التخريج: كتاب التشبيهات 99.

[82]

وقال في المزهر: [كامل]

1 ـ صُنعتْ كأجنحةِ الحمائمِ خفَّةً كادت تطيرُ مع الرِّياحِ الخُفَّقِ

2 ـ وهفتْ على أيدي القيانِ كأنَّها رَخَمٌ ترفرفُ في السماءِ وتلتقي

3 ـ وتكلّمت تحت القضيبِ كأنّما نغماتُها من حنَّةِ المتشوّقِ

4 ـ يتكسَّرُ الماشي بها فترى له خُيلاءَ جبّارٍ وخفّةَ أولقِ

5ـ ويؤخّرُ الأقدامَ بعد تقدّمٍ رَقصَ الحبابِ على الغدير المتأقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 108.

[83]

وقال في فرس: [بسيط]

1 ـ وماجنٍ صوت معشوقٍ إذا اجتمعت ألحانُهُ وهي شتّى نبّهتْ قلقي

2 ـ كأنَّ نغضَ عذاريهِ إلى فمهِ كأسٌ مفتَّحةٌ من خالصِ الورقِ

3 ـ كأنَّ عينيه من ياقوتتين إذا ما كانتا في صفاء ماءٍ إلى الزّرق

4 ـ كأنّما سرجُهُ في ظهرِ كاسرةٍ أو حاصب يتوقّى برقَ منبعقِ

5 ـ كأنّما هو محمولٌ على أدبٍ فليس يُلحقُ في ساقٍ ولا عُنقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 184.

[84]

وقال في الدّروع والبيض: [طويل]

1 ـ كأنَّ الدّروعَ البيضَ والبيضُ فوقها غمائمُ غُرٌّ أخرجت عن بوارقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 199.

[85]

وقال في مصلوب: [كامل]

1 ـ فكأنما فيه بقيَّةُ روحهِ ... وكأنّما على ريبةٍ لم ينطقِ

2 ـ متقلِصُ الشفتينِ تحسبُ أنّه ... في الجذعِ يضحكُ للعلا إذ يرتقي

3 ـ أوفى عليه في العلوّ كأنّهُ ... متعلقٌ بالفرقدِ المتعلقِ

4 ـ قد قابلَ الجهةَ التي كانت له ... فكأنّهُ باكٍ وإنْ لم يشهقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 210.

[86]

وقال في مروحة: [طويل]

1 ـ ومصروفةٍ عن خلقِها إنْ صرفتها ... إلى طيّ بُردٍ أو إلى طيّ مُهرقِ

2 ـ على أنّها شبهُ المجنّ ودونه ... فإنْ كنت ذا فهمٍ ابن ليَ واصدُقِ

3 ـ لها لُطفُ أنفاسِ الصَّباحِ ورقةٌ ... تلذُّ بها نفسُ الفتى المتشوّقِ

التخريج: كتاب التشبيهات 233.

[87]

وقال: [طويل]

1 ـ وليس انبساطي في عُلاك مثقّلاً ... كغيري ولكن فيك جوهرُ منطقي

2 ـ فما أسألُ الحاجات إلاّ كأنّما ... حيائي على وجهي حسامٌ بمفرقي

التخريج: كتاب التشبيهات 272.

[88]

وقال في السوسن: [بسيط]

1 ـ وربَّ سوسنةٍ قبّلتُها كَلَفاً ... وما لها غيرُ نشر المسكِ منشوقِ

2 ـ مُصفرّةِ الوسطِ مبيضٌ جوانبُها ... كأنّها عاشقٌ في حجرِ معشوقِ

التخريج: البديع في وصف الرَّبيع 135.

قافية الكاف

[89]

وقال في وصف السوسن: [طويل]

1 ـ فأول ما يبدو فخلْقُ سبيكةٍ مُخلَّصَةٍ بيضاءَ أتقنَها السَّبْكُ

2 ـ بنتْ نفْسَها فوق الزُّمرُّدِ واقفاً فلاحت كمثلِ الدُّرِّ ضمَّنه السّلكُ

3 ـ جنى سوسنٍ لولا سنا بَشراتهِ لما زيَّنَ الأفواهَ ثغرٌ ولا ضَحْكُ

التخريج: البديع في وصف الرّبيع 135.

[90]

وقال يخاطب أستاذه أبا بكر بن القوطية[56]: [بسيط]

1 ـ من أين أقبلت يا من لا شبيه له ومن هو الشّمسُ والدُّنيا له فَلَكُ

التخريج: وفيّات الأعيان 4/ 369، نفح الطيب 3/ 73 ـ 74.

[91]

وقال في صفة الحمامة: [كامل]

1 ـ ومُرِنَّةٍ[57] والدَّجنُ[58] ينسجُ فوقها بُردينِ من طلٍّ ونوءٍ باكِ[59]

2 ـ مالت على طيِّ الجناحِ وإنّما جعلتْ أريكتَها قضيبَ أراكِ

3 ـ وترنّمت لَحْنَينِ قد حلّتهما بغناءِ مُسْمِعَةٍ وأنّةِ شاكِ

4 ـ ففقدتُ من نفسي لفرطِ تلهفي نفسَ الحياةِ وقلتُ من أبكاكِ

التخريج: الذخيرة 3/ 1/ 346، يتيمة الدهر 2/ 14 الأبيات 1، 2.

---

(56) سبق التعريف به في الهامش رقم 12.

(57) في اليتيمة ومزنة.

(58) في اليتيمة والبرق.

(59) في اليتيمة من نوءٍ وطلٍّ باكِ.

[92]

وقال في حمامة: [طويل]

1 ـ مطوقةٌ يغدو النّدى في جناحِها لآلىءَ ليستْ من نظامٍ ولا سِلْكِ
2 ـ إذا انتقلتْ من أيكها فكأنّما قوادمُها أجفانُ والهةٍ تبكي

التخريج: كتاب التشبيهات 62.

[93]

وقال في سكّين: [كامل]

1 ـ في جانبي ليلٌ وفي الثاني ضحًى فأنا الزّمانُ على أناملِ ممسكي
2 ـ قرّبْ إليّ السيفَ لستُ أهابُهُ ودع العيونَ فسيفُها هو مهلكي

التخريج: كتاب التشبيهات 232.

قافية اللاّم

[94]

وقال في فرس: [رمل]

1 ـ وقصيرِ الظّهرِ مرفوعِ الخطى تامِكِ الحاركِ نهدٍ مُعتدلْ
2 ـ وهو محزومٌ على حيزومِهِ ببياضٍ في أديمٍ قد صُقِلْ
3 ـ فترى اللّيلَ على مَقْدَمِهِ شطرُه فيه وشطراً في الكفلْ
4 ـ فكأنّ الصُّبْحَ فاجاه فلم يستطعْ من كدِّهِ أنْ يتّصلْ
5 ـ أَو كأنّ السّيفَ في موسطِهِ بين قينينِ لإصلاحِ الغلَلْ
6 ـ أَو كأنّ البدرَ فيه أطبقتْ فوقه مظلمةٌ ثمّ أطلْ

التخريج: كتاب التشبيهات 185.

[95]

وقال في السّيوف: [كامل]

1 ـ فاختصّني بمهنّدٍ ذي هِبّةٍ عَضبٍ إذا استنصرتُهُ لا يخذُلُ

2 ـ أوحى وأوجزُ من إعادة نظرة | في وجهِ معشوقٍ يصُدُّ ويبخلُ
3 ـ يسري مع الرَّاحِ الرَّحيقِ وإنَّهُ | منها لألطفُ في الجسومِ وأدخلُ
4 ـ ويُريكَ أنْ على يديْ مستلِّه | نسجاً من الآلِ الذي يتخيَّلُ
5 ـ لا يقدرُ الدَّمُ أن يُرى في نصلهِ | فكأنَّما لم ينفصل ما يفصِلُ!
6 ـ قلقُ الفرند مشطَّبٌ فكأنَّما | يعلو ويهبط في شباهُ منهلُ

التخريج: الحماسة المغربية 2/ 1177، كتاب التشبيهات 189، الأبيات: 2 ـ 4 ـ 5 ـ 6.

[96]

وقال في إشراق الوجه: [كامل]

1 ـ وجهٌ أغرٌّ كأنَّهُ بدرُ الدُّجى | فعليه مِن نورِ السُّعودِ كمالُ
2 ـ تتزاحمُ اللَّحظاتُ في إشراقهِ | فكأنَّه فوق العيونِ هلالُ

التخريج: كتاب التشبيهات 130.

[97]

وقال في الفراق: [كامل]

1 ـ لم يرحلوا إلاَّ وفوق رِحالهم | غيمٌ حكى غبش الظَّلامِ المعتلي[60]
2 ـ وعلى هوادجهم[61] مجاجات النَّدى | فكأنَّما مطرت بدُرٍّ مُرسلِ
3 ـ لمَّا تحرّكت الرِّكابُ[62] تناثرت من | فوقهم في الأرضِ بين[63] الأرجلِ
4 ـ فبكيت لو عرفوا دموعي بينها | لكنَّها اختلطت بشكلٍ مُشكِلِ

التخريج: كتاب التشبيهات 146 ـ 147، جذوة المقتبس 381 ـ 382، بغية الملتمس 509.

---

(60) في الجذوة والبغية المقبل.
(61) في الجذوة والبغية مطارفهم.
(62) في الجذوة والبغية الحمول.
(63) في الجذوة والبغية تحت.

[98]

وقال في الرّيح: [خفيف]

1 ـ ودنت في هبوبها مشيةَ النشـ ـوانِ حيرانَ بالمدامِ الشَّمولِ
2 ـ لصقتْ بالثّرى كما يخضعُ العا شقُ ذلاً إلى الحبيب المطولِ
3 ـ ولقد خلتُ أنَّ بينهما عشـ ـقاً فصارا للضَّمِّ والتقبيلِ
4 ـ واختفتْ عن فواطنِ الخلقِ حتى شبهوها ضآلة بنحولِ

التخريج: كتاب التشبيهات 36.

[99]

وقال في البازي: [طويل]

1 ـ ومهتبلٍ بالجوّ والأرضِ مسرعٍ إلى كلِّ ما استنهضتَهُ غير غافلِ
2 ـ تقارب منه خلْقُهُ فكأنَّهُ عَلاةُ حديدٍ حُذِّفَتْ بالمعاولِ
3 ـ تكفَّر من موضونةٍ تحت لينها خشونةُ ظفرٍ كالرِّماحِ الذوابلِ
4 ـ وفاضت فلم يفضُلْ له من جميعهِ بها غيرُ ساقيهِ لعقدِ الجلاجلِ
5 ـ ولمَّا ثنى في الأفقِ صورةَ نفسهِ على قطواتٍ في الوهادِ عواقلِ
6 ـ تجلّى عليها مقبلاً فكأنَّما رماها بصعقٍ أو بنجم المقاتلِ
7 ـ كأنَّ يديه فيهما قوسُ نادفٍ فتُدني من الأوتارِ ريش الحواصلِ

التخريج: كتاب التشبيهات 179.

[100]

وقال في القسيّ والنبال: [طويل]

1 ـ وحانيةٍ من غيرِ رحمى على طفلٍ يعيشُ بلا أكلٍ ويبقى بلا رِسْلِ
2 ـ إذا ما دنا من حجرها نبذت به وتُرسِلُهُ طفلاً فيغدو على كهلِ
3 ـ كأنَّ تراخيها قوامٌ لقوّةٍ تميلُ عليه تارةً ثمَّ تستعلي
4 ـ إذا استعقلته وهو قبضةُ حِجرها مضى يضعُ التأكيدَ في فرقةِ الشَّمْلِ

5 ـ لها رنَّةٌ في إثرِهِ بعد فقدهِ فتحسبُها تبكي عليه من الثكلِ

التخريج: كتاب التشبيهات 193 ـ 194.

[101]

وقال في النّبال أيضاً: [بسيط]

1 ـ تعاورتهم نبالٌ عن معابلها كالنَّحلِ أو كشآبيب الحيا الزَّجلِ

2 ـ في كلِّ واجدةٍ نعيٌّ تمدُّ به من رنَّةِ الوتر يحكي رنَّةَ الثُّكلِ

التخريج: كتاب التشبيهات 194.

[102]

وقال في الحروب والجيوش: [بسيط]

1 ـ كأنّه طبَقَ الدُّنيا إذا انبسطت فرسانُه لمغارٍ يومَ إرسالِ

2 ـ مقاربُ الخطو لا تخطي بوادرُهُ كالبحرِ يجرِفُ وشلاً بعد أوشالِ

3 ـ إذا انثنى بقفولٍ ماج عن عِظمٍ دهراً كأنَّ ذويه غيرُ قفّالِ

التخريج: كتاب التشبيهات 206.

[103]

وقال في الرؤوس والمصلوب: [كامل]

1 ـ تَثرى رؤوسهمُ عليكَ كأنَّها ثُغَرٌ توافتْ فوق روس تلالِ

2 ـ صفّت بقارعةِ الرَّصيفِ كأنَّما تقضي صلاةَ الخوفِ دون كمالِ

3 ـ فاستقبلتك كأنّما عن توبةٍ خضعتْ لو ارتفعت إلى الإمهالِ

التخريج: كتاب التشبيهات 208.

[104]

وقال في الخوف: [كامل]

1 ـ إنَّ الذي ولّى ففرَّ بنفسهِ للخوفِ مكشوفٌ بلا سربالِ

2 ـ تخذى به القوداءُ وهو يظنُّها من رُعبهِ معقولةً بعقالِ

3 ـ طارت به وكأنّما أوصالُها ... ولّت بعينيها من الإعجالِ

4 ـ ركب الشمالَ مولّياً ولقلبهِ ... خفقانُ هادلةٍ بريحِ شمالِ

التخريج: كتاب التشبيهات 215 ـ 216.

[105]

وقال في الشكوى: [طويل]

1 ـ ألا عودة من طيفهِ فيرى حالي ... ألا يا ادكاري للكرى لي أتى تالي

2 ـ يكادُ يضيقُ الجوُّ من عظمِ زفرتي ... وتهفو نجومُ اللّيلِ من فرطِ إعوالي

3 ـ أبى غير تعذيبي ولو أمرَ الرَّدى ... أطاع ولكن فعله هو أنكى لي

التخريج: يتيمة الدَّهر 2/ 14.

قافية الميم

[106]

وقال في الطبيعة: [رمل]

1 ـ نام طفلُ النبتِ في حجرِ النُّعامى ... لاهتزاز الطلِّ في مهد الخزامى

2 ـ وسقى الوسميُّ أغصانَ النَّقا ... فهوت تلثمُ أفواه النَّدامى

3 ـ كَحَلَ الفجرُ لهم جفن الدُّجى ... وغدا في وجنةِ الصّبحِ لِثاما

4 ـ تحسبُ البدرَ محيّا ثمِلٍ ... قد سقتهُ راحةُ الصُّبحِ مُداما

5 ـ حوله الزُّهرُ كؤوسٌ قد غدت ... مسكةُ اللّيلِ عليهنَّ خِتاما

التخريج: نفح الطيب 3/ 357.

[107]

وقال في الحديث: [خفيف]

1 ـ فَصِلَنْ ممحضاً تجد بين فكّيـ ... ـهِ لساناً به يُراضُ الكلامُ

2 ـ وحديثاً كأنّه قِطعُ الرُّو ... ضِ إذا ما همى عليه الغمامُ

التخريج: كتاب التشبيهات 141 ـ 142.

[108]

وقال في السفن: [طويل]

1 ـ وتلك الأساطيلُ المسخَّرةُ التي ... تمرُّ بتأييدٍ وتغزو فتغنمُ

2 ـ إذا مخرتْ في البحرِ ماجت كأنّما ... تخاصمُ أبناء الضلالِ فتخصمُ

3 ـ وُصفِّتْ كأنَّ البحرَ تحت صدورِها ... قد استأسرت أمواجُهُ فهو أبكمُ

4 ـ وقامت ستاراتٌ على جنباتِها ... طوالٌ كما امتدّ السحابُ المركَّمُ

التخريج: كتاب التشبيهات 173.

[109]

وقال في الفراق: [طويل]

1 ـ عرفتُ بعَرْفِ الرِّيحِ أين تيمَّموا ... وأين استقلَّ الظاعنونَ وخيَّموا

2 ـ خليلَيَّ رُدّاني إلى جانبِ الحمى ... فلستُ إلى غيرِ الحمى أتيمَّم

3 ـ أبيتُ سميرَ الفرقدينِ كأنما ... وسادي قتادٌ أو ضجيعيَ أرقمُ

4 ـ وأحورُ وسنانُ الجفونِ كأنَّهُ ... قضيبٌ من الرَّيحانِ لَدْنٌ منعَّمُ

5 ـ نظرتُ إلى أجفانهِ وإلى الهوى ... فأيقنتُ أنّي لستُ منهنَّ أسلمُ

6 ـ كما أنَّ إبراهيمَ أوّلَ نظرةٍ ... رأى في الدَّراري أنّه سوف يسقمُ

التخريج: نفح الطيب 3/ 154.

[110]

وقال في الدُّروع: [كامل]

1 ـ وكأنَّ درعَكَ أُنشِئت من مُزْنةٍ ... فيكاد أن يعشى بها المستلئمُ

2 ـ وكأنَّهم ممّا تدانوا والتقوا ... رفٌّ فتحسبُها تهمُّ وتهجمُ

3 ـ وكأنَّ جسمكَ من وراءِ حجابها ... دينٍ يشحُّ به تقيٌّ مسلمُ

التخريج: كتاب التشبيهات 199.

[111]

وقال في ابن قزمان[64]: [طويل]

1 ـ فتى باردُ الأشعارِ يفظعُ لفظهُ بها وهو منحوسُ الجبينِ شتيمُ
2 ـ يقرِّبُ وجهاً منك في خلقِ قِرْبةٍ كأنَّ انهدالَ الأنفِ منه قدومُ

التخريج: كتاب التشبيهات 249.

[112]

وقال في الرَّحى: [كامل]

1 ـ وسخيّةٍ تُعطيكَ أقصى جهدها وبفعلِ خادِمها الخؤونِ تلومُها
2 ـ قد أُهملتْ في حليةٍ من خلْقِها فإذا جرتْ رَفَع العجاجَ هشيمُها
3 ـ وكأنّما تُعنى ليدركَ بعضُها بعضاً فليس يخونها تدويمُها

التخريج: كتاب التشبيهات 83.

[113]

وقال في النَّاعورة: [كامل]

1 ـ وثقيلةِ الأوصالِ تحسبُ أنّها فلكٌ يضيقُ بصبرها حيزومُها
2 ـ تجري إلى خلْفٍ كأنَّ أمامها مَلَكٌ يلازمُ كبْحَها ويُسيمُها
3 ـ وإذا تدلّت خلتَ أنَّ غمامةً سوداءَ مقبلةً عليكَ غيومُها

التخريج: كتاب التشبيهات 83 ـ 84.

[114]

وقال في الرِّيح: [خفيف]

1 ـ للصَّبا منَّةٌ على الرَّوضِ هادتـ ـه بطيبِ الحبيبِ أيَّ ذمامِ
2 ـ وجرت بينه رواحاً ليرتا ح ويبقى على رضًى والتئامِ

(64) هو أبو الأصبغ عيسى بن عبد الملك بن قزمان شاعر وأديب معدود من علماء الحديث والأدب وكان المنصور قد جعله يؤدب ابنه هشاماً المؤيّد. الجذوة 299، المُغرب 1/ 210، اليتيمة 2/ 34.

3 ـ كالشفيقِ الذي يؤلف ما بيـ ـن حبيبينِ بَعْدَ قطعِ الكلامِ

التخريج: كتاب التشبيهات 36.

[115]

وقال في طول اللّيلِ: [طويل]

1 ـ وليلٍ بغى فيه الغُرابُ جناحَهُ ولم ينفصِلْ عنه ولكنَّهُ عمي

2 ـ دجا فكأنّي من حناياهُ أَو أتى جريمةَ سوءٍ في سريرةِ مجرمِ

3 ـ إذا قلتُ أين الصّبْحُ فاضت سدولُهُ عليَّ كأنّي مستغيثٌ بأبكمِ

4 ـ وأفـزعُ مـن إِطـراقِـهِ فـكـأنّـهُ يراصدُ إطلاقي نجيَّ التكتّمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 154.

[116]

وقال في الطنبور: [بسيط]

1 ـ له لسانانِ من قرْنٍ إلى قدمِ لا ينطقانِ بغيرِ السِّحْرِ والحِكمِ

2 ـ كأنَّ أوّلَهُ من حيَّةٍ سكنت إلى ليانةِ كفٍّ غَضَّةِ العَنمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 107 ـ 108.

[117]

وقال في الخيل: [طويل]

1 ـ وذو خُضْرةٍ مقسومةٍ شقَّ بينها بياضٌ كعرضِ السَّيْفِ لم يتثلَّمِ

2 ـ هو الصّبحُ إلاَّ أنّه حان ليلهُ فقسَّمَهُ شطرينِ في جلدِ أدهمِ

3 ـ إذا لاح فـي حيـزومـهِ فـكـأنّه عليه نظامٌ فوقَ جيدٍ ومعصمِ

4 ـ إذا مرّ لم يدخلْ ممرّاً كأنّما سقوه مداماً بالكبيرِ المفدّمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 183.

[118]

وقال في الدّروع والبيض: [طويل]

1 ـ ترى لابسي نسج الحديدِ كأنّهم وراءَ الدّروعِ السّودِ غبرُ الضّراغمِ

2 ـ يهولُكَ أن تدنو إليها كأنّما ترى فُرَصاً منها عيونَ الأراقمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 198.

[119]

وقال في الحرب والجيوش: [طويل]

1 ـ تكاثف حتى لا ترى الطّيرُ حولَهُ مكانَ التقاطٍ أو وروداً لحائمِ

2 ـ تبيتُ التي لم تجعل الطلحَ وكرهَا طلائحَ ما بين العتاقِ الصوائمِ

3 ـ وتلك التي أرزاقها في حمايةٍ محلّقة كالعارضِ المتراكمِ

4 ـ إذا عارضتْ شمس الضحى فهي ظلّةٌ على قِممِ الفرسانِ سودِ العمَائمِ

5 ـ إذا وجدتْ خرْقاً من الرّيشِ أدخلت شُعاعاً يسيراً مثل قِدْحِ المناسمِ

6 ـ أو اطّلعتْ من بيتها فكأنّها تخالسُ سرَّ الجيشِ قبل الملاحمِ

7 ـ تكافوْا فأعطوها من اللّحمِ قوتَها وأعطتهمُ ظِلاً بحرِّ السمائمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 205.

[120]

وقال في السكّين: [كامل]

1 ـ قد أُحوجتْ أيدي الملوكِ إلى فمي فأنا على الأيدي شبيهةُ أرقمِ

2 ـ أجني فيطلبُ حابسي بجنايتي وأنا قتلتُ وفيَّ آثارُ الدّمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 230.

[121]

وقال في المروحة والمذبة: [متقارب]

1 ـ وقائمةٍ في يَدَي قائمٍ تُحرّكُ من شعرِها الفاحمِ

2 ـ يميّلُها نفسُ المستقلِّ لها عن قضيبٍ لها ناعمِ

3 ـ وتحسبها كجناحِ غرابٍ على رأسهِ طائرٍ حائمِ

التخريج: كتاب التشبيهات 233.

قافية النُّون

[122]

وقال في النجوم: [خفيف]

1 ـ وكأنَّ المقاتلَ اغتاظ حتى ... أنفذ الصُّبْحَ بالتقحمِ طعنا

2 ـ والسُّهى في بناتِ نعشٍ ضميرٌ ... بين أضلاعها تبوّأ كِنَّا

التخريج: كتاب التشبيهات 31 ـ 32.

[123]

وقال في النجوم: [خفيف]

1 ـ والثُّريَّا دنت من البدرِ حتى ... خلتها دارعاً يديرُ مجنّا

التخريج: يتيمة الدَّهر 2/ 14.

[124]

وقال في المأكولات: [وافر]

1 ـ وممّا يقطعُ الحيزومَ عندي ... مروري بالشّواءِ على الخوانِ

2 ـ وتندى بُردتي خلفي إذا ما ... نظرتُ إلى الهرائسِ في الجفانِ

3 ـ كأنَّ الزَّيتَ والعسلَ المصفَّى ... عبيرٌ خالصٌ في دُهنِ بانِ

4 ـ وباذنجانَ مثل كُراتِ ضربِ ... تضمنها لُبابُ الجُلجُلانِ

5 ـ وقد وقف الصيامُ على فراغٍ ... ونفسي سوف تفرغُ بالأماني

التخريج: كتاب التشبيهات 88.

[125]

وقال في الشَّراب: [بسيط]

1 ـ مالت على يدهِ كأسٌ فملتُ لها ... سكرى معربدةٌ في كفِّ سكرانِ

2 ـ لها هديرٌ إذا نُصَّتْ فتحسبها ... تَخَاصُمَ الشَّرْبِ عن إفكٍ وبهتانِ

التخريج: كتاب التشبيهات 96.

[126]

وقال في المزهر: [سريع]

1 ـ قام على اليُسرى خطيباً بها ... ينطقُ عن جملةِ ألحانِ

2ـ كأنّما يفرقُ من فزعهِ ... في أوّلٍ من نقرهِ الواني

3 ـ كأنّه في فعلهِ عاشقٌ ... روَّعَهُ العِشقُ بهجرانِ

4 ـ كأنّما الأنقارُ في نحرهِ ... ميازبٌ في طستِ عِقيانِ

التخريج: كتاب التشبيهات 107.

[127]

وقال في المهابة: [طويل]

1 ـ كأنّا من الإجلالِ تحت عمايةٍ ... نطاطي لها بالرُعبِ كلّ الأحاينِ

2 ـ كأنّا قُرفنا باجترامٍ فما لنا ... لسانٌ يقوّينا بعذرٍ مباينِ

التخريج: كتاب التشبيهات 215.

[128]

وقال في المياه الجارية: [طويل]

1 ـ وماءٍ كمثلِ الرّاحِ جارٍ يزيدني ... نشاطاً فيُجري كل معنى على ذهني

2 ـ يمرُّ على حصبائهِ فكأنّه ... صفا الدَّمعِ في عقدِ الفتاةِ التي أعني

التخريج: كتاب التشبيهات 66.

[129]

وقال في الحمام: [خفيف]

1 ـ قلْ لهذا الحمامِ إنْ جهلَ الحبْ ... أنا واقفٌ على عرفانهِ

2 ـ لم تُصبه النّوى بفقدانِ خلٍّ ... فيُرى باكياً على فقدانهِ

3 ـ فشدا في قضيبِ أيكٍ يُعلّيه ... ويُدنيه أرضَهُ من ليانهِ

4 ـ وكأنَّ الرَّذاذ فوق جناحيه ... جمانٌ يروقُ عند اقترانهِ

التخريج: كتاب التشبيهات 62.

[130]

وقال: [خفيف]

1 ـ لا تلم هائماً قد استحسن الوجـ د وكل أمره إلى استحسانِهِ

2 ـ فأنا الطائعُ المشوقُ لمن صا ر يريني الهوانَ في عصيانهِ

3 ـ مرّ بي خاطراً يكاد من العجـ ـب به أن يراع في ريعانهِ

4 ـ في ملاءٍ كأنّه وهو فيها وردُ خدّيهِ في جنى سوسانهِ

5 ـ يشتكي بالفتورِ من كسل المشـ ـي ولا يشتكيهِ من أجفانهِ

6 ـ ولقد شفّني وأسهر طرفي لمع برقٍ يزقُّ في لمعانهِ

7 ـ شمتهُ والظلامُ يفتر عنه كافترار الزّنجي عن أسنانهِ

التخريج: يتيمة الدهر 2/ 14، كتاب التشبيهات 40 البيتان 6، 7.

ما ينسب له ولغيره

وقال: [وافر]

1 ـ أرى أهل الثّراءِ إذا توفّوا بنوا تلك المراصِدَ بالصّخورِ

2 ـ أبوا إلاّ مباهاةً وفخراً على الفقراءِ حتى في القبورِ

3 ـ فإنْ يكن التسامحُ في ذراها فإنَّ العدلَ فيها في القعورِ

4 ـ عجبتُ لمن تأنّق في بناءٍ أميناً من تصاريفِ الدُّهورِ

5 ـ ألم يبصر بما قد خرّبتهُ الد هورُ من المدائنِ والقصورِ؟

6 ـ وأقوامٍ مضوا قوماً فقوماً وصار صغيرهُمْ إثر الكبيرِ

7 ـ لعمرُ أبيهمُ لو أبصروهم لما عرفوا الغنيّ من الفقيرِ

8 ـ ولا عرفوا العبيدَ من الموالي ولا عرفوا الإناثَ من الذكورِ

9 ـ ولا من كان يلبسُ ثوب صوفٍ من البدنِ المباشرِ للحريرِ

10 ـ إذا أكل الثرى هذا وهذا فما فضل الجليلِ على الحقيرِ

التخريج: له في معجم الأدباء 20/ 39 ـ 40. وليحيى الغزال في ديوانه 85 ـ 86.

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، (د. ت).

3 ـ «البديع في وصف الرَّبيع» لأبي الوليد إسماعيل الحميري، تحقيق: عبد الله عبد الرَّحيم عسيلان، جدّه: دار المدني 1987م.

4 ـ «بغية الملتمس» لأحمد بن يحيى الضّبّي، القاهرة: دار الكتاب العربي 1967م.

5 ـ «البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب» لابن عذاري المرّاكُشي، تحقيق: ج. س. كولان، وم. ليڤي بروفنسال، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب، ط3، 1983م.

6 ـ «تاريخ علماء الأندلس» لابن الفرضي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة 1984م.

7 ـ «تخريج الدلالات السَّمْعية على ما كان في عهد رسول الله ﷺ، لعلي بن محمّد الخزاعي، تحقيق: إحسان عبَّاس، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1985م.

8 ـ «جذوة المقتبس» للحميدي، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر 1966م.

9 ـ «الحلّة السيراء» لابن الأبّار القضاعي، تحقيق: حسين مؤنس، القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر 1963م.

10 ـ «الحماسة المغربية، مختصر كتاب صفوة الأدب ونخبة ديوان العرب» لأبي العبّاس الجراوي، تحقيق: محمّد رضوان الدَّاية، سوريا: دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر 1991م.

11 ـ «ديوان ابن درّاج القسطلي»، تحقيق: محمود علي مكّي، بيروت: المكتب الإسلامي 70م.

12 ـ «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسّام الشنتريني، تحقيق: إحسان عبّاس، ليبيا ـ تونس: الدّار العربية للكتاب 1975م.

13 ـ «الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصّلة» لابن عبد الملك المراكُشي، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة، (د. ت).

14 ـ «الروض المِعطار في خبر الأقطار» لمحمّد بن عبد اللّه عبد المنعم الحميري، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: مكتبة لبنان 1975م.

15 ـ «السحر والشعر» للسان الدين بن الخطيب، نشره وترجمه إلى الإسبانية، ج. م. كونثيننتي فيرار، المركز الثقافي الإسباني العربي، مدريد 1981م.

16 ـ «صورة الأرض» لابن حوقل، ليدن، ط2، 1938 ـ 1939م.

17 ـ «العمدة في محاسن الشعر ونقده»، لابن رشيق القيرواني، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر: المكتبة التجارية، ط3، 1963م.

18 ـ «عنوان المرقصات والمطربات» لابن سعيد المغربي، القاهرة: دار المعارف 1986م.

19 ـ «فهرسة ابن خير الإشبيلي» تحقيق: فرنسشكه مداره زيدين، وخليان رباره طرغوه، مؤسسة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى بالعراق، والمكتب التجاري ببيروت 1963م.

20 ـ «كتاب التشبيهات من أشعار أهل الأَندلس» للكتّاني، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار الشروق، ط2، 1981م.

21 ـ «كتاب الصّلة في أئمة الأَندلس» لابن بشكوال، القاهرة: الدّار المصرية للتأليف والترجمة 1966م.

22 ـ «المختار من شعر بشّار» للتجيبي البرقي، تصحيح: السّيّد بدر الدّين العلوي، بيروت: دار عمّار، ومؤسسة الرّسالة 1983م. دار المدينة للطباعة والنشر (د. ت).

23 ـ «مطمح الأنفس ومسرح التأنّس في مِلح أهل الأَندلس» للفتح بن خاقان، تحقيق: محمّد علي شوابكة، دار عمّار ومؤسّسة الرّسالة 1983م.

24 ـ «معجم الأدباء» لياقوت الحموي، مطبعة دار المأمون بالقاهرة، (د. ت).

25 ـ «المعجم الوسيط» قام بإخراجه: إبراهيم مصطفى، وأَحمد حسن الزّيّات، وحامد عبد القادر، ومحمّد علي النجّار، إشراف: عبد السَّلام هارون، القاهرة: مجمع اللغة العربية (د. ت).

26 ـ «المغرب في حُلي المغرب» لابن سعيد المغربي، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1964م.

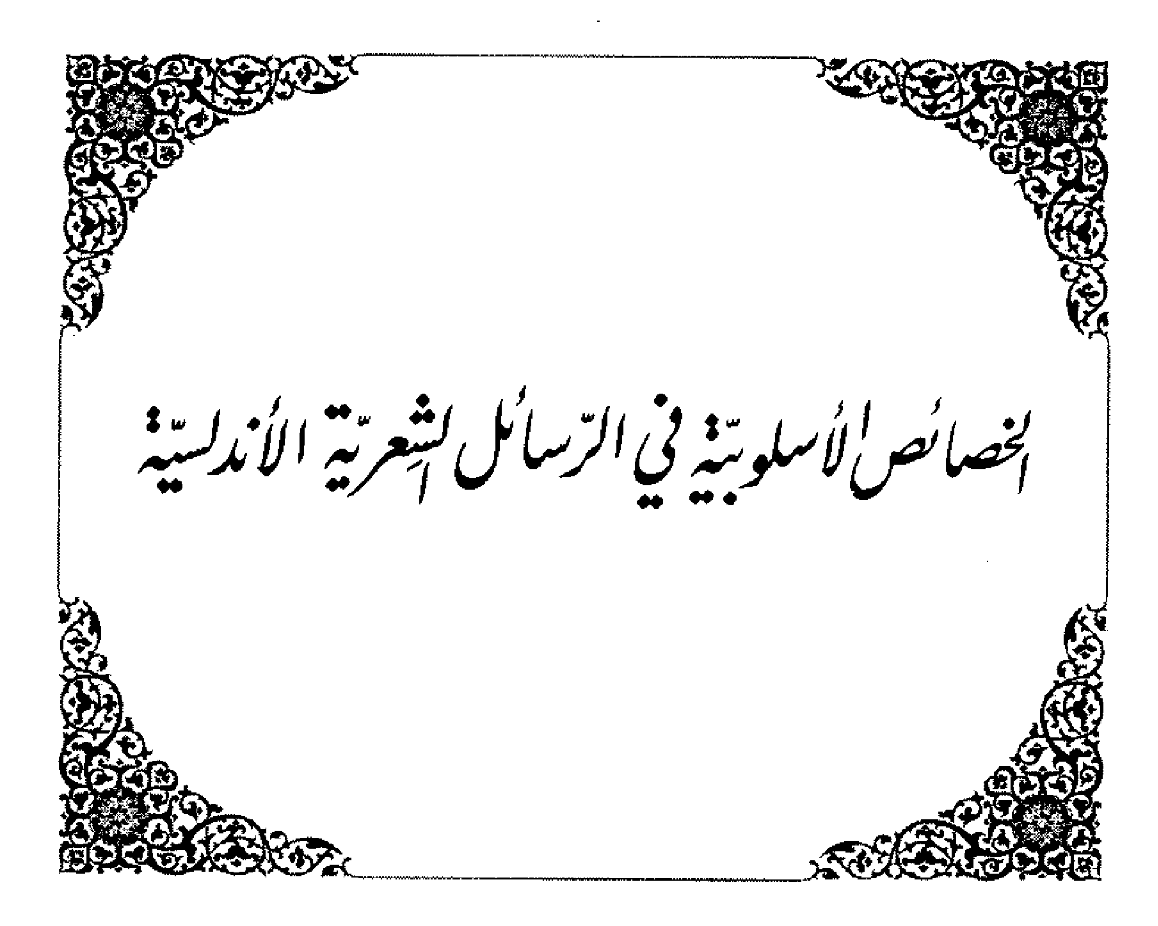
27 ـ «المقتبس في أخبار بلد الأَندلس» لابن حيَّان القُرطبي، تحقيق: عبد الرَّحمن الحجّي، بيروت: دار الثقافة 1965م.

28 ـ «نفح الطيب من غصن الأندلس الرَّطيب» للمقّري التلمساني، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر 1968م.

29 ـ «هذيل في جاهليتها وإسلامها» لعبد الجوّاد الطّيّب، ليبيا ـ تونس: الدار العربية للكتاب 1982م.

30 ـ «وفيّات الأعيان» لابن خلّكان، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة (د. ت).

31 ـ «يتيمة الدَّهر في محاسن أهل العصر» لأَبي منصور الثعالبي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1979م.



الخصائص الأسلوبيّة في الرّسائل الشعريّة الأندلسيّة

الدكتور: جعفر حمودي التميمي
جامعة ناصر - كلّيّة الآداب والعلوم

الإرسال: الإطلاق والتوجيه، وتراسلوا: أرسل بعضُهم إِلى بعض[1]. واسترسل الشعر صار سبْطاً[2]. والرسالة: ما حملهُ الرَّسول والجمع رسائل[3]. وهي ما يرسل ورسالة الرَّسول ما أُمر بتبليغه عن الله[4]. وفي القرآن الكريم ﴿أُبَلِّغُكُمْ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَأَنصَحُ لَكُمْ﴾[5]. فاللفظُ أول أمره دل على الإبلاغ والنقل

(1) القاموس المحيط/ مادة رسل.
(2) مختار الصحاح/ مادة رسل.
(3) كتاب جمهرة اللغة/ مادة رسل.
(4) المعجم الوسيط/ مادة رسل.
(5) سورة الأعراف، آية: 61.

الشفوي عن طريق الرّسل والأنبياء صلوات الله عليهم، ثم تطوّر ليدل على الإبلاغ المكتوب الذي يُفصح عن نوعِهِ بقرائن لغوية ودلالية وخارجية. وسُمي الخط كتابة لجمع الحروف بعضها إلى بعض، وقد كاتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمراءه وأصحاب سراياه وكذلك من قرب من ملوك الأرض يدعوهم إلى الإسلام «وبعث إليهم رسُله بكتبه»[6] ثم كانت دولة بني أمية وشاع اللفظ حتى أن عبد الحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمّد آخر خلفائهم وضع «رسالة إلى الكتاب».

أطلق الأَندلسيون لفظ رسالة على القصائد والمقطوعات الشعرية التي نظمها الشعراء على شكل خطاب موجّه إلى صديق مثل ما ورد «أن أبا مروان بن غصن الحجاري نكبه المأمون بن ذي النون، وله فيه «رسالة السجن والمسجون، والحزن والمحزون» أودعها قصائد مطوّلات ومقطوعات أبيات، ورسالة أخرى سمّاها «العشر كلمات»[7]. وتضمّنت بعض الأشعار لفظ رسالة مثل قصيدة ابن زيدون[8].

وعملية التراسل تتضمن ثلاثة أطراف رئيسية: المرسل، والرسالة، والمستقبِل. وقد طالب النقاد الشعراء بذل الجهد في مطلع الرسالة الشعرية لأنه يدفع السامع إلى الإصغاء[9]، ثم حُسن التخلّص[10]، والخاتمة بوصفها آخر ما يتبقّى في الأسماع[11]، ووحدة البيت[12]، والقصيدة[13]، والوزن[14]، والقافية[15]. وذكروا أن الألفاظ قوالب للمعاني[16]، وأن ظاهر اللفظ يؤدي

---

(6) صبح الأعشى 1/ 150.
(7) الذخيرة ق1 م1.
(8) ديوان ابن زيدون.
(9) خزانة الأدب/ 3.
(10) العمدة 1/ 156.
(11) الصناعتين/ 427.
(12) نقد الشعر/ 87.
(13) الشعر والشعراء/ 6.
(14) عيار الشعر/ 5.
(15) العمدة 1/ 99.
(16) إحكام صنعة الكلام/ 53.

معنى، وهذا المعنى يفضي إلى معنى آخر، إذ اللغة مجموعة من علاقات نقيمها بين الأشياء. وأن للكتابة وظيفة جمالية فضلاً عن كونها رموزاً للألفاظ الدالة على صور عقلية «فرداءة الخط قذى في عين القارىء»[17]. وجعل بعضهم الرسالة من النثر[18]، وفصل القلقشندي (ت821) الحديث عنها حتى عصره. وربط بعضهم بين المقالة الحديثة والرسالة[19].

إن تصنيف الرسائل يعد تصنيفاً لموضوعاتها. وعلى الرغم من بعض خصائص الأسلوب التي ترافقها، فإنّها لا تصل إلى درجة التمايز. وتشكّل الرسائل الاجتماعية وهي: القصائد والمقطعات التي صاغها شعراء الأَندلس فيما دار بينهم من الإخوانيات والتي تبدو من خلالها سهولة العبارة، وصدق العاطفة، والبعد عن الغُلو، جانباً واسعاً من موضوعاتها.

ويبدو أَن كثرة الرسائل الشعرية الاجتماعية في الأَندلس ناجمة عن ازدهار الثقافة، ذلك أن الأَدب يمثّل الحياة، والحياة حقيقة اجتماعية، والشاعر عضو في مجتمع يمتلك مكانة فيه، وهو يخاطب جمهوراً، ويؤدي وظيفة ليست ذات طابع فردي خالص، واستقبال الناس للعمل الأَدبي يعكس أهميته، والتطابق بين هذا الفن الإبداعي والقِيَم السائدة في المجتمع، فضلاً عن الاشتراك في الاهتمامات بين المرسل والمستقبِل، كما أن شيوع هذا النمط أَو النوع الأَدبي بوصفة ظاهرة اجتماعية، لا يمكن فهمه بغير تحليل دقيق للظروف: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، للمجتمع. وخصوبة البيئة الأَدبية في الأَندلس، مكّنت الشاعر من تبادل هذا اللون من المراسلات الشعرية. كما أن احتلال الشاعر مركزاً مرموقاً في الأَندلس، وتقليده مناصب سياسية، مكّنهُ من الاتصال بقادة المجتمع، من ملوك وأُمراء وقضاة، ومبادلتهم الرسائل. ولعل متانة الصِّلات الأدبية، ونمط العلاقات الاجتماعية بين الشعراء من جهة وبينهم وبين أفراد المجتمع من جهة ثانية، ورغبتهم في عرض براعتهم في الافتنان بالتعبير،

---

(17) ظاهرة الشعر المعاصر/ 99.

(18) ابن شهيد الأندلسي.

(19) صبح الأعشى 1/ 150.

فضلاً عن علاقات الودّ والصداقة فيما بينهم. كل هذه الأسباب ساهمت في كثرة الرسائل الشعرية الإخوانية.

ومن موضوعات الرسائل الاجتماعية: الشكوى، ولنأخذ مثلاً رسالة أَبي بكر محمّد بن عمار الذي عرف المعتمد حين كان عاملاً لأبيه على «وَلَبَة» ثم توطدت العلاقة بينهما حتى إن المعتمد بعد وفاة والده، ولاّه على «شلب»[20]، ثم جعله وزيراً له، وتدخل آخرون منهم أَبو بكر بن زيدون في إفساد العلاقة بينهما، وهكذا كان، وفرَّ ابن عمار حتى وقع في أسر صاحب «شقورة»[21] الذي عرض أن يسلمه لمن يدفع فيه أكبر مبلغ، وحصل المعتمد على ابن عمار الذي حاول أن يظفر بصفح المعتمد، ولحق بشقورة بعد القبض على ابن عمار يزيد بن المعتمد الملقب بالراضي فكتب إليه ابن عمار[22]:

قالوا أتى الراضي فقُلت لعلَّها	**خُلِعت عليه من سماتِ أبيهِ**
فألٌ جرى فعسى المؤيدُ واهبٌ	**لي من رضاه ومن أمانِ أخيهِ**
قالوا نعم، فوضعتُ خدي في الثرى	**شكراً له وتَيمناً ببنيهِ**
يا أيها الراضي وإن لم يلقني	**من صفحةِ الراضي بما أدريهِ**
هبك احتجبت لوجه عذرٍ بَيّن	**بذلُ الشفاعة أيُّ عذر فيهِ**
خفف على يدك الكريمةِ أسطراً	**في مَن أسرتَ فتنثني تفديهِ**

في هذه المقطوعة يبث ابن عمار لوعته، ويصور حاله التي أزرت بها الأيام، وقد امتلأت ألفاظها بنوازع الاستعطاف المعبّر عن ضعف الشاعر وانعدام مقدرته على مجابهة صروف الزمان وتحمّل خطوبهِ، لأنهُ خبر شؤون الحياة وشجونها. ولعل في نفسه إحساساً مضنياً في التفاعل بين حالين مختلفين الاختلاف كله. حال تتمثّل في النعيم، والخيلاء، والعزّة، والكبرياء، وحال

---

(20) شعرية النوع الأدبي/ 122.

(21) تاريخ الفكر الأندلسي/ 89.

أخرى تتجسم في «قيوده على دابة هجينة حاسراً، في ثوب خلق، بين عدلي تبن، عظة لمن اعتبر مجاري الليالي والأيام».

ومهما يكن فإن هذهِ المقطوعة الشعرية، يتجلى فيها صدق أحاسيس الشاعر وأزمته النفسية في قسوة معاناته. وقد نهج الشاعر في مقطوعته هذه نهجاً تركيبياً متميزاً، اقتضاه مقام الخطاب الشعري الذي أراد ابن عمار أن يسوقه إلى الراضي بن المعتمد. فبدأ مقطوعته بالاستئناف الذي انصب على مقول القول وانضمار السؤال، وذلك ما أطلق عليه البلاغيون «شبه كمال الاتصال» في دقة تصنيفهم لدلالات التراكيب.

أراد الشاعر إغراء الراضي فاستعار له خلع السمات التي تميَّز بها أبوه، وهي الفضل والجود، إذ إن الفعل «خُلعت» يعزز الصورة الاستعارية في سياقها التركيبي. ويتواصل الشاعر في هذا التركيب اللغوي والبلاغي في إبراز ما تلبس بوجدانه في طلب العفو والرضا، فكان الفضل، والهبة والعطاء، فِعال تجري في أُسرة المعتمد كما يصور الشاعر.

ويمضي أَبو بكر بن عمار في تجلية هذهِ المعاني المعبّرة عن الاستعطاف فيبلغ به الضعف مرتبة قصوى حين يكني عن خضوعه للراضي وأبيه بتعفير وجهه في الثرى، ثم يلوذ الشاعر بأسلوب النداء الذي يغري الراضي بمساعدته في إنقاذه من محنته هذهِ، على أنّه لا ينفك عن طلب العون والعفو والصفح بصيغة الأمر الذي اقترن بدلالة الدعاء وعلى هذهِ الصورة من صيغ الدلالات التركيبية، تتساوق المعاني في موضوع هذهِ الرسالة الشعرية، منصبة في بنية محكمة في صياغتها وإن اعتراها بعض التكرير في المعنى والدلالة، فإن ذلك ناجم عن اضطراب نفسية الشاعر وأزمته الوجدانية في سوق شكواه على هذا النمط من الاستعطاف، وما آلت إليه حاله التي بدلتها الأيام.

وقد تميزت بيئة الأندلس، بتنوع السكان وعقائدهم، وقد ظهرت بين آونة وأخرى صراعات فكرية بين أهل الديانات، تمثلت فيما برز من رسائل نثرية صدرت عن ابن النغرلة وابن غرسية، وردود أدباء المسلمين عليهم، فقد رد ابن

عباس على ابن غرسية برسالة نثرية ضمَّنها قصيدة شعرية هجاه فيها إذ قال[23]:

عذرتك يا أخا الذهن العليل ... فأنت أقلُّ عندي من قليل

وفت على التهاجي والتلاحي ... بعرِض الواهن النكس الذليل

وشفع بعض الشعراء في رسائلهم الشعرية إلى أولي الأمر وقبلت شفاعتهم مثل ابن عمار الذي تخلّف عن الركب لقصر المؤتمن الذي سجن غُلاماً لبعض الأمر وكتب إليه[24]:

أنا المطبَقُ المسجون لا مَن سجنتَهُ ... وأطبقتَه فانظر لعبدك أو دعِ

حرامٌ حرامٌ أن تراني عينُ من ... تراه فإن شئت ارتجاعي فارجع

ويا حُسن حال الود إن سمحت يد ... ولُقِّبتَ فيها بالشفيع المشفَّعِ

فضحك المؤتمن وأخرج ذلك الغُلام.

وهذا الوزير أَبو عامر بن مسلمة يبعث إليه أَبو الأصبغ بن عبد العزيز باكور بهار ويكتب معها[25]:

وبهارِ أَلمَّ قبل الأوان ... في بهاء يروقُ رأي العيانِ

أمكن القطفَ في مدى شهر تشر ... ين على غيرِ عادة الإمكانِ

سبق الزهر في الفضائل طراً ... وكسا بالجمال فضلَ الزمانِ

فيجيبهُ أَبو عامر قائلاً:

يا إماماً في السبق يوم الرهان ... كل حينٍ يؤمّنني بالأمان

وصل النرجس المبكرُ يحكي ... سبق عبادِ المليك اليماني

يا بهاء الرياضِ أنت بهاءٌ ... باهر الأنوار والريحان

وقد كثرت رسائل الاستهداء بين الإخوان في الأندلس.

ومن موضوعات الرسائل الرثاء والتعزية وهي مما أجاد فيه الأَندلسيون،

---

(23) الذخيرة.

(24) الذخيرة ق2 م1/ 388.

(25) الذخيرة ق4 م1/ 106.

وإن كان في رثاء بعض الشعراء بعد عن صدق العاطفة، وتقليد لخطى الأقدمين وبخاصة في شعر المناسبات ورثاء رجالات الدولة، فإن العاطفة تبدو واضحة في رثاء الأهل، والنفس، وهذا الوزير الفقيه أبو القاسم الهوزني يعزي الوزير الفقيه الكاتب أبا القاسم محمّد بن عبد اللّه بن الجد الفهري عن أخيه فيقول من رسالة[26] :

لا بــدَّ مــن فــقــدٍ ومــن فــاقــد　　　هــيــهــات مـا في الـنـاس من خـالـد

كـن الـمـعـزِّي لا الـمـعـزَّى بـه　　　إن كــان لا بــد مــن الــواحــد

وهذا ابن شهيد يكتب إلى أبي محمّد علي بن حزم الشافعي في علّته التي اعتلها[27] :

ولـمـا رأيـت الـعـيـش ولّى بـرأسـه　　　وأيقنت أن الموت لا شك لاحقي

تـمـنـيـت أنـي سـاكـن فـي غـيـابـة　　　بأعلى مهب الريح في رأس شاهق

فمن مبلغ عني ابن حزم وكان لي　　　يـداً في مـلـمـاتي وعـنـد مـضـايـقـي

عـلـيـك سـلام الله إنـي مـفـارق　　　وحـسـبـك زاداً من حـبـيـب مـفـارق

فـلا تـنـس تـأبـيـنـي إذا مـا فـقـدتـنـي　　　وتـذكـار أيـامـي وفـضـل خـلائـقـي

فـلي في ادِّكـاري بـعـد مـوتـي راحـة　　　فـلا تـمـنـعـوا فـيـهـا عُـلالـة زاهـق

وقد عقد ابن رشيق باباً خاصاً بالاعتذار، الذي يكون للرؤساء والإخوان. ورأى أن يأخذ الشاعر بقلب المعتذر إليه بمذهبٍ لطيف. وهكذا فعل شعراء الأندلس في رسائلهم الاجتماعية، فهذا أبو عبد اللّه محمّد بن أبي الخصال يعتذر من استبطاء المكاتبة فيقول[28] :

ولو وفت الأيامُ جاشت صدورها　　　بـمـا ضُـمـنـتـه أو تـبـلـغ مـا عـنـدي

ولو جرت الخمسُ الرياح تُضوعت　　　بما استنشقته من ثنائي ومن ودي

---

(26) الذخيرة ق1 م1/ 315.

(27) الذخيرة ق1 م1/ 329.

(28) الذخيرة ق3 م2/ 797.

ولـو كـان عـهـد لـلـغـزالـة حـددت | لكم كل ما أبقى الجديدان من عهد
ألـم تـسألوا والقلـبُ رهنٌ لـديكـم | فيخبركـم عنـي بـمضـمره بعدي
فلو قبلتني الحادثاتُ مكانكم | لأنهبتها وَفري وأَوطأتُها خدي
ألـم تـعـلموا أني وأهلي وواحدي | فـداءٌ ولا أرضـى بـتـفـديـةٍ وحـدي

والعتابُ من موضوعات الرسائل الإخوانية، وهو مما يشد أواصر المودة، وقد عاتب أَبو بكر محمّد بن عمار بني عبد العزيز ببلنسية بعد أن اجتازهم «وكانوا يضمرون عداوته، فتخلفوا عن لقائِه، فكتب إليهم» وعتابه مشحون بالتودد[29]:

تـنـاهـيـتـم فـي بَرنـا لـو سـمـحـتـم | بـوجـه صـديـقٍ فـي الـلـقـاء وسـيـمِ
وسـلـسـلـتـم راح الـبـشـاشـة بـيـنـنـا | فـمـا ضـرَّ لـو سـاعـدتـمُ بـنـديـم
سألتمس العذر الجميلَ عن العلا | وأحـتـالُ لـلـمـجـد احـتـيـال كـريـم
وأثني على روضِ الطلاقة بالجنى | وإن لـم أفـز مـن طـيـبـه بـنـسـيـم
ضننتم بأعلاقِ الرجال على النوى | فـلـم تـصـلـونـا مـنـهـم بـزعـيـم

وتراسل الشعراء يرحب بعضهم ببعض عند الاستزارة، وحين بات الوزير أَبو الأصبغ بن أرقم على قرب من أشبيلية، وأعلم المعتمد أنه وافد عليه صبيحة غد كتب المعتمد يقول[30]:

أهلاً بكم صحبتكم نحوي الدِّيَمُ | إن كان لم يتجنَّح لي بكم حُلُم
حثوا الـمطيَّ ولـو لـيلاً بـمجهلةٍ | فلن تضلوا ومن بشري لكم علم
سأكتُم الليل ما ألقاهُ من بُعُدِ | وأسأل الصبحَ عنكُم حين يبتسم

وداعب الشعراء برسائلهم إخوانهم، وقد كثر هذا الفن في الأَندلس وقيل إن الوزير أَبا الوليد محمّد بن عبد العزيز المعلم كتب إِلى الوزير أَبي عامر بن مسلمة من جملة أبيات[31]:

---

(29) الذخيرة ق2 م1/ 393.
(30) الذخيرة.
(31) الذخيرة ق2 م1/ 124.

يا ابنَ الكرام السادة الخُلُص ... قولاً بلا إفك ولا خَرَصِ
ماذا ترى في القصف متكئاً ... مع رنة الطنبور والرقصِ
فلعلني أشفى بريقتها ... من عارض في الصدر كالغصصِ
وألذ عند سماع مبهجها ... من طيب الأخبار والقصصِ
أهل العراق على مذاهبها ... لا تلق منهم غير مرتخص

فأجابه أبو عامر بأبيات منها:

يا جهبذاً قد قال بالرخص ... القصف عندي غاية الفُرصِ
مع ماجد حلو شمائلُهُ ... ذي حنكةٍ للهو والقنص
فإذا مضت للفطر ثانية ... أرسلت خيل اللهو للقنصِ
في مجلس قد طاب مجلسه ... خال من التكدير والنغصِ

ومن الرسائل ما هو موجه لكسب الود وجلب العطف، وتكثر فيه ألفاظ المديح من جود، ووفاء، وشجاعة، وغيرها، بهدف توطيد عرى المحبة والصداقة. مثل ما كتبه حسام الدولة ابن رزين إلى أبي العلاء زهير بن عبد الملك[32]:

عادِ اللئيم فأنت من أعدائه ... ودع الحسود بغلِّهِ وبدائه
لا كان إلاَّ من غَدت أعداؤهُ ... مشغولة أفواههم بجفائه
أأبا العلاء لئن حُسِدت لطالما ... حُسِدَ الكريمُ بجوده ووفائهِ
وإليك كأساً من ودود ممحضٍ ... مملوءةً من ودِّهِ وصفائِهِ

وحين رفع إلى المعتمد صدر دولته شعر يعرض بأبي الوليد بن زيدون، وقع على ظهر الرقعة الشعر فيه إخلاص للصداقة، وتهديد، وتوبيخ لأعداء ابن زيدون، إذ يقول[33]:

---

(32) الذخيرة ق2 م1/ 221.

(33) الذخيرة ق2 م1/ 51.

كذبت مناكم صرحوا أو جمجموا	ألـديـن أمـتـنُ والـمـروةُ أكـرمُ
خُنـتـم ورمـتـم أن أخـون وإنـمـا	حـاولـتـمُ أن يـسـتـخـفَّ يـلـمـلـمُ
وأردتـم تـضـيـيـق صـدر لـم يـضـق	والسُّمـر في ثغر الصدور تـحطم
أنّـى رجـوتـم غَـدر مـن جـربـتـم	مـنـه الـوفـاءَ وجـورَ مَـن لا يـظـلـم

ومن الرسائل الشعرية الإخوانية ما يعبر عن صدق التودد الذي تصوره قرائح بعض الشعراء ومنهم الوزير أبو بكر البطليوسي الذي قال مخاطباً جماعة من إخوانه بحضرة قرطبة[34]:

يـا سـيـدي وأبـي هـدًى وجـلالـةً	ورسـولَ ودِّي إن طـلـبـتُ رسـولا
عـرِّجْ بـقـرطـبـةٍ إذا بُـلـغـتـهـا	بـأبـي الـحـسـيـن ونـادِهِ تـمـويـلا
فـإذا سـعـدتَ بـنـظـرةٍ من وجـهـه	فـاهـدِ الـسَّـلام لـكـفـه تـقـبـيـلا
واذكر له شوقي ووجدي مجمَلاً	ولـو استـطـعتُ شَـرَحْتُهُ تفـصيـلا
بـتـحـيـةٍ تُـهْـدَى إلـيـه كـأنـمَـا	جَـرَّتْ عـلـى زَهْـرِ الـريـاضِ ذيـولا
وأشِمَّ منها المُصحَفِيَ على النوى	نَـفَـساً يُـنَـسّـي الـسوسَـنَ الـمـبـلـولا
وإلـى أبـي مـروانَ مـنـهـا نـفـحـة	تـجـنـي لـه روضَ الـربـى مـطـلـولا
وإذا لـقـيـتَ الأخـطـلـيَّ فَـسَـقِّـهِ	من صـفـو ودِّي قَـرْقَـفـاً وشـمـولا
وأبـو عـلـي بُـل مـنـه رَيْـعَـهُ	مِـسْـكـاً بـمـاءِ غـمـامـةٍ مـحـلـولا
واذكـر لـهـم زمـنـاً يـهـبُّ نـسـيـمُـهُ	أصُـلاً كَـنَـفْـثِ الـراقـيـاتِ عـلـيـلا
بـالـخَـيْـرِ لا عـبـسـتْ عـلـيـه غـمـامـةٌ	إلاَّ تـضـاحـك إذخـراً وجـلـيـلا
يـومـاً ولـيـلاً كـان ذلـك كـلّـه	سَـحَـراً وهـذا بـكـرةً وأصـيـلا
مـولـى ومـولـى نـعـمـةٍ ومـوالـيـاً	وأخـا إخـاءٍ خـالـصـاً وخـلـيـلا

هذه قصيدة سجلها الشاعر على نهج رسالة تتسم بمفهوم الرسالة الإبلاغية وتقترن بالخصائص البلاغية في صياغتها وسياقها التعبيري، وبنيتها الشعرية وقد

(34) الذخيرة ق4 م2/ 767.

وجهها إِلى بعض إخوانه في قرطبة، باثاً خلجات مشاعره الودية ولواعج شوقه المتقد.

استهلها بأسلوب النداء الذي يصوّر صدق مودته إِلى من يكلفه بإيصال رسالته الشعرية وإبلاغ خطابه إِلى من يحب من إخوانه، ثم يتبع نداءه هذا بصيغة الأمر الدالة على الالتماس «عرج بقرطبة إذا بلّغتها» مشيراً إِلى واحد من إخوانه الذي يضمر لهم شوقه، وصدق أحاسيسه. وهو أَبو الحسين. حيث يمضي في خطاب رسوله بصيغة الأمر المعبرة عن مكنون نفسه ووجدانه «فاهد السَّلام»، «واذكر له وجدي وشوقي»، وهي تراكيب تآزرَت علاقاتها اللغوية في بنية فنية منسجمة أبرزت الأثر النفسي على وجه من الود وصفاء الشعور، والذي نلحظه على هذه البنية الشعرية: أن جوهرها الفني والموضوعي، إنما هو وليد تجربة تجلت فيها الإبانة والعمق، على الرغم من سهولة ألفاظها، وتداول معانيها. وقد تمخض ذلك عن دقة اختيار الشاعر لألفاظه ودلالاته. تلك الألفاظ والدلالات التي أبرزت موقفاً متميزاً في هذا النمط من الفن الشعري. ولم ينسَ الشاعر أهمية الصورة البيانية في اختياره الأسلوبي الذي أشرنا إليه حيث عكس المعنويات في صور حِسية معبرة، ولا شيء أثبت في الذهن والنفس من تلك الصور على ما يرى البلاغيُّون والنقّاد بوجه عام. فالنفحة التي يرسلها إِلى أَبي مروان تنم عن صورة استعارية تعبّر عن بهجة الروض بما ينبعث من جنى الأزاهير «تجني له روض الربى مطلولا».

كما أنّه يسوق في رسالته هذهِ كؤوساً مترعة بنشوة الخمر، نابعة من صفو وده وصدق مشاعره، كما يشير في هذهِ المعنويات البارزة في الاستعارات على هيئة حسية.

وتتابع الصور في نَفَسه الشعري، فتزهو متألقة بإحساسه متلبسة بسياق القصيدة برمتها، ويطلب الشاعر من رسوله أن يبل ربع أخيه بالمسك وأي مسك، إنه ذلك المسك النابع من ماء الغمام كناية عن جوده وكرمه الذي قلّ نظيره.

وتعود به الذكرى إِلى أيامه السالفات المترعة بصفاء النعيم، فيلتمس من

رسوله أن يذكر لإخوانه أولئك «زمناً يهب نسيمه» وهي صورة تشبيهية لا يخفى جمالها وعذوبة رونقها. ويسجل الشاعر مكان تلك الذكريات، التي أثارت وجده وأذكت شعوره في قرطبة، فيدعو إلى ذلك المكان بالخير والرفاء في صورة استعارية يتضاحك فيها الأزاهير والغمام. أما الزمان فإنّه يتقضى سريعاً، فالساعات كلها متناظر السَّحَر في قصرِها مُكَنِّياً بذلك عن سروره الظاهر العميق في تلك الأيام وفي ذلك المكان.

وبهذا المنظور نستخلص إن نمط الرسائل الشعرية الذي شاع في بيئة الأَندلس الأدبية، يمتاز بخصائص فنية وأسلوبية تفرد بها على نحو يمكن معه القول إنه نوع أدبي حري بالعناية والدراسة والتأمُّل والتحليل.

ومن الموضوعات المهمّة التي عالجتها الرسائل الشعرية قصائد أو مقطوعات بثّها بعض الشعراء من سجنهم، حيث عبّروا فيها عن قسوة معاناتهم. ولتلك القصائد سمات أسلوبية وصور شعرية خاصة بها، كما يتبيّن من تأمّلنا لقصيدتي ابن زيدون وهما:

القصيدة الأولى[35]:

ما جال بعدَك لحظي في سنا القمرِ	إلاَّ ذكرتُكِ ذكرَ العينِ بالأثرِ
ولا استطلتُ ذَمَاءَ الليلِ من أسفٍ	إلاَّ على ليلةٍ سَرَتْ مع القِصَرِ
في نشوةٍ من سناتِ الوصلِ موهمةٍ	أن لا مسافةَ بين الوهنِ والسّحر
يا ليت ذاكَ السواد الجَونَ متصلٌ	قد استعار سوادَ القلبِ والبصر
أمّا الضِّنَى فجنته لحظةٌ عَنَنٌ	كأنّها والرَّدى جاءا على قَدَرِ
فهمتُ معنى الهوى من وحي طرفك لي	إن الحوار لمفهومٌ منَ الحَور
من يسألِ الناس عن حالي فشاهدُها	محضُ العِيانُ الذي يغني عن الخبر
لم تَطوِ بُردَ شَبَابي كبرةٌ وأرى	برق المشيب اعتلى في عارض الشعر
قبل الثلاثين إذ عهدُ الصبا كَثَبٌ	وللشبيبةِ غُصْنٌ غيرُ مهتصر

(35) الذخيرة ق1 م1.

يا للرّزايا لقد شافهتُ مَنهَلَها غَمراً فما أشربُ المكرُوهَ بالغُمَرِ
هل الرياحُ بنجمِ الأرضِ عاصفةٌ أم الكسوفُ لغير الشّمسِ والقمر
إن طال في السجن إيداعي فلا عجبٌ قد يودَعُ الجفن حد الصارم الذكر
وإن يثبط أبا الحزم الرّضَى قَدَرٌ عن كشفِ ضري فلا عتبٌ على القدر
من لم أزَلْ من تأنيهِ على ثقَةٍ ولم أبِتْ من تجنيهِ على حذر
وزيرُ سَلْمٍ كفاهُ يُمنُ طائرِهِ شُؤمَ الحروبِ ورأيٌ محصَدُ المرَر
أغنَتْ قريحتُه مُغنَى تجارِبِه ونابت اللمحة العجلى عن الفكر
كم اشترى بكرى عينيه من سَهَرٍ هدوء عين الهدى في ذلك السهر
في حضرةٍ غاب صرفُ الدّهر خشيته عنها، ونام القطا فيها ولم يثر
حُرِمتُ منه وحُظَّ الناس كلُّهُم لهذه العِبرةُ الكبرى منَ العبرِ
وكنت أحسبني والنجمَ في قَرَنٍ ففيمَ أصبحت منحطاً إلى العَفَر
أحينَ رَفَّ على الآفاقِ من أدبي غَرْسٌ له من جناه يانع الثمر
وسيلةٌ سببٌ إلاَّ تكن نَسَباً فهو الوداد صفا من غيرِ ما كَدَر
يا زهرةَ الزهر حَيّاً وهوَ إن فَنِيَتْ حياتُه زينَةَ الآثار والسيرِ
لي في اعتمادِكَ في التأميلِ سابقةٌ وهِجْرَةٌ في الهَوَى أولى من الهجر
هل من سبيلٍ، فماء العتب لي أسِنٌ إلى العذوبةِ من عتباك والخصرِ
لا تَلْهُ عني فلم أسألك معتسفاً رَدَّ الصبا غبَّ إيفاء على الكِبَر
فاشفع أكنْ مثلَ ممطورٍ ببلدته جذلان بالوطنِ المألوفِ والمطرِ

هذه القصيدة جاءت على نمط رسالة شعرية وجهها ابن زيدون إلى ممدوحه أبي الحزم بن جهور، ويتجلى فيها بحق صدق العاطفة، وحرارة اللوعة، وعنفوان الشكوى، مما آلت إليه حاله في سجنه المرير، وهي صورة فنية برمتها تتضافر في تشكيلها صور جزئية عدة، فضلاً عن بنيتها اللغوية، وما شحنت به من طاقة إيحائية على المستوى التركيبي، والدلالي، والصوتي. وحتى هذه الأبيات التي استهلّ بها الشاعر قصيدته بالغزل على النمط التقليدي

الذي جرى عليه الشعراء، فإنّها لا تنفصل وجدانياً وشعورياً عن سائر أبيات القصيدة. ففي البيت الأول:

ما جال بعدَك لحظي في سنا القمرِ إلاّ ذكرتُكِ ذكرَ العينِ بالأثرِ

صور من التشبيه البليغ جاءت على نسق المصدر، إذ تفيض العين بالدمع حزناً على الأثر حين يتذكر الشاعر من يحب. وفي دلالة تركيبية مؤثرة يجليها بأسلوب التمني:

يا ليت ذاكَ السواد الجَونَ متصلٌ قد استعار سوادَ القلبِ والبصر

يتمنى الشاعر أن يتصل سواد عينيه وقلبه بسواد الليل كي لا ينقضي وتنطفىء أحاسيسه الوجدانية. والذي يبدو أن الغليان النفسي تطفح به كل لفظة من القصيدة، ولعل ذلك نابع من معاناته القاسية في السجن. ويشير ابن زيدون بقوله:

أمّا الضَّنَى فجنته لحظةٌ عَنَنٌ كأنّها والرَّدى جاءا على قَدَرِ

إلى أن لحظة برزت فاعترضته على حين غرّة كأنّها أوقفته في حكم القدر والأجل المحتوم. ويمضي الشاعر في تصوير حاله التي اكتنفها البؤس والشقاء وهو لما يزل بعد غضّ الإهاب لدن العود، فغزاه الشيب قبل الثلاثين وأحسّ بأنّهُ معنى ضائع في أمانيهِ وآماله.

وفي دلالة تعجبية يعبرُ عنها الشاعر بصيغة الاستفهام تصور ذهولهُ واستغراقهُ في حيرةٍ عميقةٍ، فهل أن نواميس الحياة وقوانين الطبيعة تجري على غيرِ سننها المألوف، على أن الذي عَكّرَ صفو هذا البيت خطأ لغوي حينَ استعملَ الشاعِر أم معادلةً لـ«هل»، وهذا لا يصح لأن أم تعادل الهمزة، وربما ألجأهُ الوزن وهو غير مباح لأن الشاعر لا يحق لهُ التصرّف في اللغة. ويبثُ الشاعِرُ أنفاسهُ ساخنةً في سجنِهِ في صورةٍ مؤثرة من التشبيه الضمني، إذ يشبه مُدة إيداعه في السجن بطول إيداع السيف في غمدهِ حيثُ لا يُؤثر ذلكَ على فاعليتهِ.

ويحاول الشاعر التماس العُذْر لابن جهور إن عاقهُ القدرُ عن كشف ضرهُ

وإخراجه من سجنهِ، فليسَ بمقدور المرء معاتبة القدر، على أنّهُ راسخ الثقة في ممدوحِهِ فلا يرتابُ منهُ، وربما يهدف من جراء ذلك إلى شحذِ همة ممدوحِهِ ليبذلَ ما بوسعِهِ للإفراج عنهُ، وفي قول الشاعر «وزير سلم» كناية عن حكمتهِ وسداد رأيهِ، ونفاذ بصيرتهِ وعمق تجربتهِ.

ويصور الشاعر سمو همة ممدوحِهِ، بأسلوب استفهامي وصورة استعارية تدعو إلى التأمّل فطالما ضحى أبو حزم بالنوم الهادىء لتظل عين الرعية قريرة مطمئنة في نومها وسهرها، وهي استعارةٌ مكنية فقد جعَلَ للهُدى عيناً يستضيء بها الناسُ، ويمضي ابن زيدون في هذه الصورة الاستعارية التشخيصية فتغيب صروف الدهر وخطوبهُ خشية ممدوحِهِ الذي وفّرَ الأمن والأمان لمجتمعهِ، وفي صورة كنائية جزئية «وكنتُ أحسبني والنجمَ في قرن» يقابل ابن زيدون بينَ ما كانت عليهِ حالهُ من سمو ورفعة وما آلت إليهِ من تدهور وانحطاط، والتقابل هنا على نهج لغوي لا بمعنى المقابلة عند البلاغيين.

وفي أسلوب استفهامي مؤثر ينبض بالحسرة يستغرِب الشاعر من شدّة الجحود والنكران بعد أن سما أدبهُ ورف في الآفاق، ويعزز هذا التركيب بصورةٍ استعارية تناسب السياق الدِلالي، إذ يستعير الفرس والثمر اليانع لأدبه الجم الرفيع والوداد الصافي الذي لا كَدَرَ فيهِ. ويزهو الشاعِرُ في تشخيصٍ فني لأدبهِ الذي سيبقى حيّاً مدى الدهر.

ويعود ابن زيدون فيمدح ابن جهور في صيغةٍ استفهامية معبِّرة يصور الشاعر فيها بأن ماء لومِهِ وعتابِهِ عكرٌ متغير فيبحث عن ما يدخل البهجة والرضا والصفاء إلى نفس ممدوحِهِ. وفي قوله «ماء العتب» تشبيه بليغ جاء على نسق الإضافة فهو يريد العتب ماء آسن وهي صفة بيانية طريفة.

وفي صيغة تركيبية من صيغ النهي الدال على الرجاء يلتمس الشاعر من ممدوحِهِ أن لا يتشاغل عنهُ، فإنهُ لا يطلب منهُ أمراً مستحيلاً، كردهِ إلى الشباب مثلاً، وهو يكني بذلك عن إمكانية الإفراج عنهُ، ثم يختم هذا الخطاب في رسالتِهِ الشعرية بصيغة من صيغ الأمر التي تدُل على الرجاء أيضاً والتماس العون على إخراجه من سجنِهِ المرير، ويعمق هذه الدلالة التركيبية في صورة تشبيهية

مألوفة ناسبت المقام والسياق الشعري فيكون الشاعر مثل من يأتيه الخصب والنماء في وطنِهِ دون اغتراب فيسعد بالإقامة في وطنِهِ والثروةُ السابغةُ فيهِ.

وهكذا نلحظ أن هذه الرسالة الشعرية تماسكت في وحدتها الموضوعية، وترابطت في سياقها اللغوي العام، وامتزجت في صورها الجزئية حتى بدت صورةً كلية تعبّر في نسق فني رفيع عن حال الشاعر ومعاناتهِ وتجربتهِ الخاصة على المستوى الذاتي والموضوعي.

ورسالة ابن زيدون الثانية يقولُ فيها[36]:

وَطَرٌ ما انقضى إلى أن تقضّى　　زَمَنٌ ما ذِمامُهُ بالذميمِ

زار مُستخفياً وهيهاتَ أنْ يخـ　　ـفى سُرى البَدر في الظلام البَهيمِ

فَوَشى الحلي إذ مَشى وَهَفا الطيـ　　ـبُ إلى حِس كاشِح بالنَّميمِ

أيُها المؤذِني بظُلمِ الليالي　　ليسَ يومي بِواحِدٍ مِنْ ظَلومِ

ما تَرى البَدرَ إنْ تأملتَ والشَّمـ　　ـسَ هُما يُكسفَانِ دون النجوم

وَهُوَ الدهرُ ليسَ ينفكُّ ينحو　　بالمُصاب العَظيمِ نحوَ العظيمِ

بوأ اللّهُ جهوراً شرَفَ السؤ　　دد في السر واللُباب الصميم

واحِدٌ سَلَّمَ الجميعُ لهُ الفَضـ　　ـلَ فكانَ الخُصوص فوقَ العموم

قلَّد الغمر ذا التجارِب فيهِ　　واكتفى جاهلٌ بعِلم عليم

سَقَمٌ لا أعادُ منهُ وفي العا　　ئِدِ أُنسٌ يَفي ببرء السَّقيم

نارُ بغي سَرَت إلى جنَّة الأ　　رضِ بياتاً فأصبحت كالصَّريم

بأبي أنتَ إن تشأ تكُ برداً　　وسلاماً كنار إبراهيم

للشفيعِ الغناء والحمدُ في صو　　بِ الحيا للرياحِ لا للغيوم

تتجلى في بنية هذه الرسالة الشعرية، صورة فنية متكاملة. وقبل الشروع في تحليل علاقاتها اللغوية، لا بدّ لنا من الإشارة إلى تماسك وحدتها

(36) الذخيرة ق1 م1.

الموضوعية والعضوية. فإن موضوعها ينبضُ بلوعة تجسم ما حل بهِ من أسى وظلم في سجنهِ. وأما الأبيات الثلاثة الأولى التي صوَّر الشاعرُ فيها ذكرياته في أنسها وزهوها، تلك التي سرعان ما انقضى عهدها المشرق، فهي لا تفصل عن جوهر الموضوع بل إنّها ترتبط بهِ طبقاً لمفهوم عُضوية وحدة السياق التي تتآزر فيها دلالات النص الشعري. حيث اتخذ الشاعر من الإشارة السريعة إلى آماله النابضة بالفرح والسرور طريقاً لتصوير ما حلّ به من أسى وظلم. وفي البنية اللغوية لمقدمة القصيدة صلةٌ وثقى وجدانياً وشعورياً بالمفردات والألفاظ التي جسّدت مأساة الشاعر وألمهُ المرير في سجنهِ.

وتتضافر في تشكيل هذهِ الصورة الفنية وبنيتها اللغوية عدة صور جُزئية محمولةٌ في هاجس دلالي تتفاعل من خلالهِ الكلمةُ والفكرُ في توليد ملامح ذِهنية غير مرئية تحرك المُستقبِل وتفعلُ فعلها في ذاتِه. وتصبُّ في سياق هذه الجُزئيات الفنية صور بيانية مؤثِرة، فضلاً عن الدِلالات الكامنةُ في تراكيبها اللغوية. فالصور التشبيهية المتمثلة في البيت الثاني وإن كانت تقليدية معروفة في استعمالها وصياغتها، إلاّ أنها لا تنفصل في نسقها وتكوينها عن سياق البنية الشعرية لهذه الرسالة، ، حيث زارهُ الحبيب متستراً تحت أذيال الظلام ولكن أضواء وجهه كشفتهُ للعيان فمنَ العسير أن يتخفى البدر في ألفاف الظَّلام.

ثُم ينتقل الشاعر في البيت الرابع إلى تصوير معاناته وما وقع عليه من ظلم وحيف إشارة إلى سِجنهِ، وفي قولِهِ «ليسَ يومي بواحد من ظلوم» كنايةٌ عن ما حلَّ بهِ من جور واكتنفهُ من أسى مسار حياته، ويعمق الشاعر هذهِ الكناية فيتبعُها بكناية أُخرى تلك هي أن «البدر والشمس» هما اللذان يقع عليهما الخُسوف والكُسوف من دون النجوم، وهو يُكني بذلك عن كونهِ عظيماً يتحلّى بالصبر والقُدرة على تجشُم الصعاب ويُعزز هذهِ الصورة الكنائية، باستفهام تقريري، في قولِهِ «ما ترى البدر» وقد حُذفت همزة الاستفهام لغرض بلاغي كي يستثار الفكر لتأملها وإدراك مغزى الصورة.

ويؤكد هذا المعنى الدلالي في البيت السادس حيثُ تتجلى العلاقات اللغوية في الألفاظ والمفردات آخذاً بعضها برقاب بعض ثُم يمضي ابن زيدون في ذكر فضائل ممدوحهِ، فيشير إلى أن الله سبحانهُ بوّأهُ مكانة سامية من المجدِ

والسؤددِ. ووهبَهُ رجاحة في العقلِ، وحصافةً في الذهن، وقد اتخذ من السر مجازاً استعارياً بمعنى أن الله تعالى أنبتهُ من أصل كريم وعلى هذا الاعتبار فقد بايعهُ الناسُ جميعاً الخاصةُ قبلَ العامة، لما يمتازُ بهِ من حذق فقد حلب الدهر أشطراً واكتسب تجربة وخبرة.

ثُم يبُث الشاعر شكواه ولوعته وألمه القاسي في سجنهِ المرير، فيفعل فيهِ السقام الأفاعيل لدرجة أن أحداً لا يستطيع أن يعودهُ في مرضهِ، فيخفف من وحشتهِ. وفي صورة استعارية معبّرة ومثيرة يبين الشاعر كيف استحالت حياتهُ الآمنة المطمئنة إلى هشيم تذروهُ الرياح بسبب الظلم الذي وقع عليه، فقد استعار النار واللظى للجور وقسوة الظلم، واستعار الجنّة للأمان والاطمئنان، ولا ينسى الشاعر الإفادة من ثقافتهِ القرآنية حين صوَّر اندثار جنة آمنة واستقراره بأنّها أصبحت كالصريم وتلك إشارة إلى قولهِ تعالى: ﴿فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ﴾.

وهكذا يخدم الشاعر رسالتهُ بتشبيه ضمني تفرد في صياغتهِ على وجه طريف، فذكر أن ابن جهور إن ساعده في الشفاعة والإخراج من سجنِهِ فهوَ جدير بالحمد والثناء، فالشافع هو أصل النعمة وسببها، كما أن الرياح هي باعثة السحاب وحاملتهُ من مكان إلى مكان.

وهكذا نستخلص من تلك اللمحة التحليلية لهذهِ الرسالة الشعرية أن ابن زيدون قد وُفق حقاً في عرض مأساتهُ في السجن، وطلب الشفاعة، فجاءت قصيدتهُ كلها لوحة فنية متكاملة تآزرت في بنائها العلاقات اللُّغويّة، والصُّور البيانيّة الجزئية والدلالات التركيبية في معانيها العامة.

والذي يتأمل شعر السجون في الأَندلس كما صدرَ عن: ابن الأبّار[37]، وأَبي الأصبغ[38]، وابن الأفليلي[39]، والبجاني[40]، والتعاليمي[41]، وابن

(37) تاريخ ابن خلدون ج1.

(38) الذخيرة ق2 م2.

(39) معجم الأدباء 1/ 124.

(40) الذخيرة ق1 م1.

(41) نفح الطيب 5/ 487.

ثعلبة[42]، والجزيري[43]، والجياني[44]، والحجاري[45]، وابن حزم[46]، وابن الخشاب[47]، وابن الخطيب[48]، وابن دخون[49]، والرمادي[50]، وابن ذنون[51]، وابن زيدون[52]، والشبانسي[53]، والشريف الطليق[54]، وابن الشمر[55]، وابن شهيد[56]، وابن صمادح[57]، وابن عبد العزيز[58]، وابن عمّار[59]، والعنسي[60]، والغزال[61]، والقضاعي[62]، والقلعي[63]، والمصحفي[64]، والمعتمد[65]، والرسائل الشعرية الصادرة عن غيرهم من الشعراء[66]، يتبين لهُ :

---

(42) المغرب ج1.
(43) الذخيرة ق4 م1/ 46.
(44) معجم الأدباء 1/ 437.
(45) الذخيرة ق3 م1.
(46) الذخيرة ق1 م1/ 167.
(47) النفح 2/ 538.
(48) النفح 5/ 766.
(49) النفح 2/ 504.
(50) النفح 4/ 35.
(51) النفح 4/ 15.
(52) الذخيرة ق1 م1.
(53) النفح 3/ 592.
(54) النفح 3/ 883.
(55) النفح 3/ 613.
(56) الذخيرة ق1 م1.
(57) النفح 7/ 40.
(58) النفح 1/ 180.
(59) الذخيرة ق2 م1.
(60) النفح 4/ 204.
(61) النفح 1/ 449.
(62) النفح 5/ 183.
(63) النفح 3/ 530.
(64) الذخيرة ق4 م1.
(65) الذخيرة ق2 م1.
(66) ابن الجياب الغرناطي.

أن بعض الشعراء سلك مسلك القدماء في التقديم لغرضهِ بمقدمة تمهيديه سبقتها أحياناً رسالة نثرية[67]، وأحياناً أخرى شعر مثل ابن زيدون الذي بدأ قصيدتهُ بقولهِ[68]:

ما جال بعدَك لحظي في سنا القمرِ   إلاَّ ذكرتُكِ ذكرَ العينِ بالأثرِ

ومِن الشعراء من يدخل مباشرة في غرضه مثل الفكيك وقصيدتهُ[69]:

أيا ابن عباد الملك الذي يدهُ   مِنْ فيضها الرّزق بينَ الخَلقِ مقسوم

مزج الشعراء يأسهم بالأمل، وهُم في سجنهم يعيشون مأساة رهيبة ويخاطبون ممدوحيهم، فهذا ابن عمّار يكتُب إلى المعتمِد قائلا[70]:

نفسي تَحنُّ إلى فِداء   تَفديك نفسي من شِراء

فاسبق بِنقدِكَ وعدهُمْ   مُسترخِصاً لي بالغلاء

ثُمّ امضِ فيَّ على اختيا   رِكَ مِنْ فناء أو بقاء

وكان اختيار المُعتمد لهُ الفناء، على الرُّغم مِن توسلاتهِ، وكذلك فعل الفكيك حين كتبَ إلى المُعتمد قائلا[71]:

يا مُحيياً بِنداه ميت آمالي   ومُصلِحاً في فساد الدهر أحوالي

وكذلك فعل ابن زيدون مخاطباً ابن جهور[72]:

لي في اعتمادِكَ في التأميل سابِقةٌ   وهِجرةٌ في الهوى أولى من الهَجرِ

وقوله في رسالةٍ ثانية[73]:

وإن رجائي في الهُمام ابن جهور   لَمُستحكم الأسباب مُستحصِد الحَبل

---

(67) الذخيرة ق1 م1/ 345.

(68) الذخيرة ق1 م1/ 347.

(69) الذخيرة ق4 م1/ 373.

(70) الذخيرة ق4 م1/ 420.

(71) الذخيرة ق4 م1.

(72) الذخيرة ق1 م1/ 349.

(73) الذخيرة ق1 م1/ 352.

ومِن موضوعات شعر السجون وصفُ حال الشاعرِ ومُعاناتهِ في سجنهِ من خلال رسائلهِ إلى ممدوحه، وقد مرَّ بنا قول ابن زيدون:

مَن يسأل الناس عن حالي فشاهِدُها　　محضُ البيان الذي يُغني عن الخبَرِ

فهو يشكو في رسالتهِ من سوء حالهِ، وقد اشتعلَ رأسهُ شيباً ولمّا يبلُغ الثلاثين عاماً حتى أنّهُ إذا ما مرِضَ لا يجد من يزورهُ في مرضهِ[74]:

سـقـمٌ لا أُعـاد مِـنـهُ وفـي الـعـا　　ئِـدِ أُنـس يـفـي بـبـرء الـسـقـيـم

وهُو يقارن بين ماضيهِ وحاضره[75]:

وكُنتُ أحسبني والنجم في قرن　　ففيمَ أصبحت مُنحطّاً إلى العَفَرِ

وكذلك فعل ابن عمّار حين أعلن آسرهُ في شقورة أنهُ يسلمِهُ لمن يدفع فيهِ فدية أكبر فقال الشاعر في رسالته إلى صاحب المرية[76]:

أصبحتُ في السوق ينادى على　　رأسـي بـأنـواع مـن الـمـال

فـهـل فـتـى يـبـتـاعـنـي مـاجـد　　أخـدمـهُ مـدّة إمـهـالـي

وهذا ابن زيدون يرسل أشواقهُ للأهل بعد فرارهِ من سجنهِ إذ يقول[77]:

أأحـبـابـنـا ولـت بـحـادث عـهـدنـا　　حوادِث لا عـهـدٌ عليها ولا شرطُ

وما شوق مقتول الجوانح بالصدى　　إلى نُطفة زرقاء أضمرها وقط

بأبرح من شوقي إليكم ودون من　　أريد المنى منهُ القتادة والخُرطُ

وقد مدحَ الشعراءُ من كتبوا إليهم طالبينَ شفاعتهم، ومنهم ابن جهور ممدوح ابن زيدون الذي خاطبهُ بقولِهِ[78]:

واحدٌ سلّم الجميع لهُ الفضل　　فكان الخُصوص قبلَ العموم

---

(74) الذخيرة ق1 م1/ 348.
(75) الذخيرة ق1 م1/ 346.
(76) الذخيرة ق1 م1/ 419.
(77) الذخيرة ق1 م3551.
(78) الذخيرة ق1 م1/ 346.

وفي رسالةٍ أُخرى[79]:

مَن لم أزل مِن تأنيهِ على ثقةٍ ولم أبتْ مِن تجنّيهِ على حَذَرِ

وفي ثالثة[80]:

كَريمٌ عريق في الكِرام وقلّما يُرى الفرع إلاَّ مُستمدّاً من الأصل

وكذلك فعل ابن عمّار وهو يُرسل إلى المأمون[81]:

ملِكٌ طوى سر المهابة شخصُهُ لولا أسرة وجهه الميمون

جَبَلٌ سما بذؤابتيه إلى العُلا ورسى بهضبتهِ على التمكينِ

وهذا الفكيك يُرسِل إلى المعتمد فيقول[82]:

أيا ابن عباد الملك الذي يدهُ مِن فيضها الرزق بين الخَلق مقسوم

أضحى مديحكَ في درع العلا عطراً بهِ تنفَّس منشور ومنظوم

وقد وصف الشعراء في رسائلهم ظُلمة السجن مثل الفكيك[83]:

فمن رأى شاعراً في السجنِ مطّرحاً في ظُلمةٍ وهُوَ بالبُهتان مظلوم

فهوَ يعاني من الإحساس بِظُلم الوشاة ويصِفُ سِجنَهُ قائلاً[84]:

إني لأعجب من سجنٍ بهِ أمِنت نفسي منَ الخوف في عريس رئبال

ويصِفُ حال المسجونين وقيودهم:

أمسى وحولي رِجال في الكُبول وهُم مقرّنونَ بأصفاد وأغلال

وتحدّثَ المسجونونَ عن الوشاة وشبهوهُم بالذئاب، مثلُ قول ابن زيدون[85]:

أذؤب هامت بلحمي فالتهام وانتهاس

(79) الذخيرة ق1 م1/ 348.

(80) الذخيرة ق1 م1/ 352.

(81) الذخيرة ق2 م1/ 424.

(82) الذخيرة ق4 م1/ 373.

(83) الذخيرة ق4 م1/ 374.

(84) الذخيرة ق4 م1/ 374.

(85) الذخيرة ق1 م1/ 352.

وقولهُ:

أإن زعمَ الواشون ما ليسَ مزعماً تعذر في نصري وتعذر في خَذلي

وابن عمار في رِسالتهِ للمعتمد أشار بقولِهِ(86):

ولا تلتفت رأي الوشاة وقولهم فكل إناء بالذي فيهِ يرشح

وعاتب ابن زيدون في رسائلهِ ابن جهور بقولِهِ(87):

أبا الحزم إني في عتابكَ مائل على جانب تأوي إليهِ العُلا سهل

وفي قصيدةٍ أخرى(88):

وإن يثبط أبا الحزم الرضي قدر عن كشف ضري فلا عتبٌ على القدر

لقد أرسل الشُعراء تحياتهم صادقة لممدوحيهم مثل ابن عمار(89):

سلامٌ عليهِ كيفَ دارَ بهِ الهوى إليَّ فيدنو أو عليَّ فينزحُ

ويُرسِلُ تحيتهُ ثانيةً إِلى المأمون بعد أن أرسل الأولى إِلى المعتمِد فيقول(90):

ما ضرّ لو نبّهتهُ بتحيةٍ يسري النسيم بها على دارين

ويبقى الموضوع الأهم الذي يطغى على الرسائل، وهو طلب الشفاعة من أولي الأمر مثل رسالة ابن عمار إِلى المأمون(91):

هلا سألتَ شفاعة المأمون أو قُلتَ ما في نفسِهِ يكفيني

ورسالتهُ إِلى الرشيد(92):

وإِلى أينَ في الشفيع إذا ما لم ألُذ منكَ عنده بالرشيد

(86) الذخيرة ق2 م1/ 450.

(87) الذخيرة ق1 م1/ 352.

(88) الذخيرة ق1 م1/ 348.

(89) الذخيرة ق2 م1/ 420.

(90) الذخيرة ق2 م1/ 424.

(91) الذخيرة ق2 م1/ 424.

(92) الذخيرة ق2 م1/ 426.

وكَتَبَ الفكيك إلى المُعتمِد كذلك قائلاً[93]:

نـاديتُ حِـلـمـك والأقـدار حـائـمـةٌ　　　كصاحب الحوت نادى وهوَ مكظومُ

وكذلكَ فَعَلَ ابن زيدون مُخاطباً ابن جهور[94]:

فاشفع أكُن مثل ممطور ببلدتهِ　　　جذلان بالوطن المألوف والمطر

وقولهُ من رسالةٍ أخرى[95]:

لـلشفـيع الـغـنـاء والـحـمـد في صـو　　　بِ الـحـيـا لـلـريـاح لا لـلـغـيـوم

وفي رسالةٍ أخرى[96]:

فـمـا لـك لا تـخـتـصـني بـشـفـاعـةٍ　　　يلوحُ على دهري لميسمها علط

يتضح لنا من خلال دراستنا لهذه الأنماط التي تمت صياغتها على شكل رسائل شعرية، أنها استندت إلى مفهوم الرسالة الحديثة في تصور الأسلوبيين الذي يرى في عملية التراسل أنّها تتشكّل من عناصر ثلاثة: المُرسِل، والرسالة، والمُستقبِل. وهذهِ العناصر تقضي بوصف الرسالة تحقق أحد أمرين أو كليهما وهما: الإِبلاغ، والبلاغة. بمعنى أن تكون الرسالة إبلاغية خالصة، أو بلاغية فنية محضة، أو أنها تزاوج بين الأمرين.

وإذا ما تفحصنا الرسائل الشعرية التي وقفنا عليها في بيئة الأندلس، لا نعدم وجود مثل هذهِ الطُرق في صياغة الرسائل، كما فعل البطليوسي في رسالتهِ التي وجهها إلى بعض إخوانهِ في قُرطُبة ذاكراً رسولَهُ الذي يضمر لهُ خالص المودة، ومحملاً هذا الرّسول أمانة إبلاغ رسالتهِ إلى أولئك الذين يشير إليهم في قصيدته، متبعاً أسلوب الأمر الذي تُدرك منهُ صيغة الالتماس من رسولهِ الذي يطلب منهُ إبلاغ إخوانه بمشاعرهِ وأحاسيسهِ وأشواقهِ. فضلاً عن ما ضمَّنهُ في تلكَ الرسالة من صور بلاغية اكتنفت السياق اللغوي في بنيتهِ العامة للقصيدة..

---

(93) الذخيرة ق4 م1/ 373.

(94) الذخيرة ق1 م1/ 348.

(95) الذخيرة ق1 م1/ 346.

(96) الذخيرة ق1 م1/ 357.

فالرسالة بهذا التصوّر جمعت بين الأمرين، وتجلت فيها سمات البلاغة والإبلاغ التي نصَّ عليها الأسلوبيون المحدثون بمعنى أن الرسالة الأدبية تتسِم بوصفها إبلاغية بلاغية. الإبلاغية تتمثّل في الإخبار الذي لا ينظر إلى الجانب الفني بقدر ما يعرض الفكرة الموضوعية والخصائص الفنية تصورها الرسالة الأَدبية الدالة على صياغة خاصة في أسلوبها وفنيتها ودلالاتها النفسية.

إن ظاهرة التنقل من النثر إلى الشعر بارزة في النتاج الأَدبي الأَندلسي بسبب محاولة المبدع دفع السأم عن المتلقي فضلاً عن حرصِهِ على إظهار تفوقهُ. وربما لا تلتزم الرسالة بالمقدمة بسبب إسقاط مؤرخي الأدب هذه المقدمات رغبة في الإيجاز فضلاً عن ميل الأَندلسيين إلى البساطة. ونلحظ تضمن الكثير من الرسائل العبارات الموحية بالدُّعاء بسبب رغبة المبدع في الإبقاء على روابط الأخوة. وكذلك كثرة الاقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف بسبب أثرهما في النفوس وتأثيرهما في ثقافة الشاعر وحرصهُ على الظهور بمظهر المُلتزم بالعقيدة. وإمعان النظر في النُّصوص يدلّنا على سهولة الألفاظ، واعتماد الشاعر على الخيال عنصراً بارزاً من عناصر التصوير والتعبير. وتبدو قوة العاطفة في الرسائل المتضمنة الشكوى وطلب الشفاعة والمدح والتودد والعتاب والاعتذار.

بدأ بعض الشعراء رسائلهم بالتحية للمرسل إليه مثل ما كتبه ابن عبدون[97]:

سلام كما هبَّت من الحَزن نفحةٌ تنفّس قبل الفجر في وجهها الزهر

وذكروا اسم من بعثوا إليهِ رسائلهُم مثل ابن حزم الشافعي[98]:

أبا عامر ناديت خلاً مصافياً يفديك من دهم الخطوب الطوارق

ورسالة يحيى السرقسطي[99]:

يا أبا جعفر لعاً من عثار وغياثاً فما يقرّ قراري

(97) الذخيرة ق2 م2/ 590.

(98) الذخيرة ق1 م1/ 330.

(99) الذخيرة ق3 م1/ 907.

وتضمنت الرسائل اسم المرسل أحياناً مثل قول أَبي حاتم الحجاري[100]:

أنا الحجاريُّ والياقوتُ من حجر والماء ينبع سلسالاً من الحجر

وذكر بعض الشعراء لفظ رسالة في ما كتبوهُ لإخوانهم مثل ابن شهيد[101]:

يا سيداً أرجت طيباً شمائلهُ وشاكهت شعرهُ حُسناً رسائلهُ

وجاء الإبلاغ في الرسائل بصيغة الأمر الدالة على الالتماس كما مر بنا في قصيدة البطليوسي، أَو بالفعل قُل مثل ما كتبهُ ابن الجُزيري[102]:

قُل للوزير الذي بانت فضائلهُ وقامَ فينا مقام الغيث سائلهُ

كما جاء الإبلاغ بصيغة الاستفهام المقرونة بالإبلاغ مثل رسالة ابن شهيد[103]:

فمن مبلغ عني ابن حزم وكان لي يداً في ملماتي وعند مضايقي

عليك سلام الله إني مفارقٌ وحسبكَ زاداً من حبيب مفارق

والذي يمكن استخلاصهُ في ضوء هذه الرحلة المتأنية بين الرسائل الشعرية، أنّها اتسمت بخصائص متميّزة تجليها عن سائر الرّسائل التي أشارت إليها الدراسات التي سبقتها. كما أنّها تميّزت بمنهج فنّي تمثّل في سياقها العام برمتهِ.

ولم ندّخر وسعاً في إظهار ما أتاحهُ لنا هذا البحث من خصائص أسلوبية في صور النصوص البلاغية وبنيتها اللغوية التي انسجمت في علاقات فنية محكمة في صياغتها فضلاً عن النهج الجديد الذي ميّز هذه الرسائل إذ تمثّلت فيها عناصر الرسالة التي درسها البحث الأسلوبي الحديث من حيث: إنتاج المُبدع، وتلقي المستقبِل، وتميّز النص الشعري. لقد جمعت الرسائل التي درسناها وحللناها بين البلاغة والإبلاغ فكانت إبلاغية إخبارية من وجه، وبلاغية فنية من وجهها الآخر.

---

(100) الذخيرة ق3 م2/ 770.

(101) الذخيرة ق1 م1/ 218.

(102) الذخيرة ق1 م1/ 218.

(103) الذخيرة ق1 م1/ 329.

الخصائص الأسلوبية
في الرسائل الشعرية الأَندلسية

مستخلص:

الرسالة أداة إبلاغ قديمة عند العرب، استخدمت اللفظة عندهم لتدُل على الإبلاغ الشفوي أول الأمر. ثم تطورت دلالتها في عصر رسول الله محمّد ﷺ والخُلفاء الراشدين إلى الإبلاغ المكتوب.

تحولت الرسائل الأَندلسية تارّة إلى إطار قابل للانفتاح على بنيات وأنواع أخرى مثل رسالة حي بن يقظان وغيرها، وهذا خارج عن حدود البحث، وتحددت الرسائل أحياناً أخرى في مُرسِل ومُرسَل إليهِ، وفي هذه الحالة اتخذ قسم منها النثر فنّاً إبداعياً وتمثيلاً للفكر، وقد أخرجناها عن دراستنا. والقسم الآخر الشعر الذي يمثّل الوجدان إطاراً تعبيرياً، وهي ما حاولنا دراستهُ من الرسائل الشعرية التي صُنفت وِفق طبيعة الموضوعات التي توظف فيها إلى: رسائل اجتماعية إخوانية، ورسائل كتبها أصحابُها في السجن بسبب مواقفهم السياسية من السُّلطة.

اتسمت الرسائل الشعرية بخصائص متميزة تجليها عن سائر الرسائل، ونهج فنّي تمثّل في سياقها العام برُمّتهِ. وقد حاولنا ما وسعنا الجهد إظهار خصائص الأسلوب في صور النصوص البلاغية، وبنيتها اللغوية التي انسجمت في علاقات فنية محكمة في صياغتها، فضلاً عن ما تجلّت فيها من عناصر الرسالة التي درسها البحث الأسلوبي الحديث، من حيث: إنتاج المبدع، وتلقي المستقبِل، وتميّز النّص. وقد جمعت الرسائل التي درسناها وحلّلناها بين البلاغة والإبلاغ، فكانت إخبارية من وجه، وبلاغية فنية من وجهِها الآخر.

المصادر والمراجع

1 ـ ابن الجياب الغرناطي/ د. علي محمّد النقراط ـ الجماهيرية العربية الليبية: الدار الجماهيرية، 1424م.

2 ـ إحكام صنعة الكلام/ محمّد الكلاعي، تحقيق د. محمّد رضوان الداية ـ بيروت: عالم الكتب، 1985ف.

3 ـ البديع في نقد الشعر/ أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد ـ القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، 1960ف.

4 ـ تاريخ الفكر الأندلسي/ أنخيل جنثالث بالنثيا، ترجمة حسين مونس ـ القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955ف.

5 ـ خزانة الأدب/ عبد القادر البغدادي ـ بولاق: المطبعة الأميرية، 1391هـ.

6 ـ دلائل الإعجاز/ عبد القاهر الجرجاني ـ القاهرة: مطبعة المنار، 1321هـ.

7 ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة/ علي بن بسام الشنتريني، تحقيق إحسان عباس ـ الجماهيرية العربية الليبية، 1979ف.

8 ـ الشعر والشعراء/ ابن قتيبة ـ القاهرة: مطبعة الفتوح الأدبية، 1332هـ.

9 ـ شعرية النوع الأدبي/ رشيد يحياوي ـ الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991ف.

10 ـ صبح الأعشى في صناعة الإنشا/ القلقشندي ـ القاهرة: المؤسسة المصرية، 1963ف.

11 ـ ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب/ محمّد بنيس ـ بيروت: دار التنوير، 1985ف.

12 ـ العمدة في صناعة الشعر ونقده/ ابن رشيق، القاهرة: مطبعة السعادة، 1907ف.

13 ـ عيار الشعر/ ابن طباطبا العلوي، تحقيق طه الحاجري ومحمّد زغلول ـ القاهرة: شركة فن الطباعة، د.ت.

14 ـ القاموس المحيط/ الفيروزآبادي ـ بيروت: دار الفكر، د. ت.

15 ـ كتاب جمهرة اللغة/ ابن دريد، تحقيق رمزي بعلبكي ـ بيروت: دار العلم، 1987ف.

16 ـ كتاب الصناعتين/ العسكري، تحقيق علي البجاوي ومحمّد أبو الفضل ـ بيروت: المكتبة العصرية، 1986ف.

17 ـ لسان العرب المحيط/ ابن منظور ـ بيروت: دار الجيل، 1988ف.

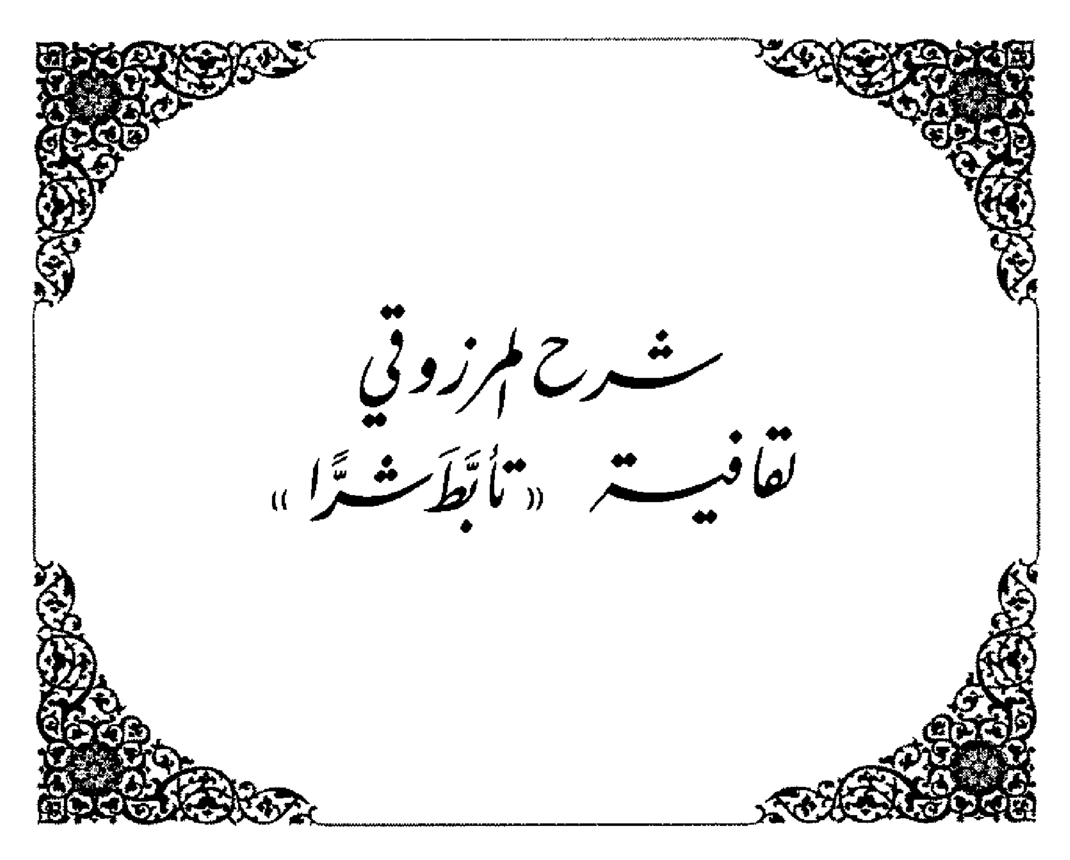
18 ـ مختار الصحاح/ الرازي ـ القاهرة: الهيئة المصرية، د.ت.

19 ـ المعجم الوسيط/ إبراهيم أنيس وآخرون ـ القاهرة: مطبعة دار الشعب، د. ت.

20 ـ نفح الطيب في غصن الأَندلس الرطيب/ أَحمد المقري تحقيق إحسان عباس ـ بيروت: دار صادر، د. ت.

21 ـ نقد الشعر/ قدامة بن جعفر ـ القاهرة: مطبعة الجوائب، 1303هـ.

22 ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز/ فخر الدين الرازي تحقيق بكري شيخ أمين ـ بيروت: دار العلم، 1985ف.



الأستاذ: عبد السّلام الهمّالي

جامعة السابع من إبريل - مركز البحوث والدراسات العليا

شهد القرن العشرين ـ فيما شهد ـ نشاطاً كبيراً وملحوظاً في مجال جمع الشّعر العربي القديم وتحقيقه ونشره لم يشهده تاريخ اللّغة العربية منذ أن انقضى عصر جامعي الدّواوين الشّعرية أمثال أبي عمرو الشيباني (206هـ)، والأصمعي (216هـ)، وابن الأعرابي (231)، وابن حبيب (245هـ)، والسّكّري (275هـ)، وثعلب (291هـ) وأضرابهم.

فقد هبّ العرب في العصر الحديث بعد سُبات ورقاد دام قُروناً من الزّمن، فتفتّحت عيونهُم على تراث ضخم خلّفه لهم الآباء والأجداد، فهبُّوا يُزيلون عنه غُبار النسيان، ويبعثُون فيه نور الحياة بعد ظلام السنين الغابرة، مُخلّفين دَبر آذانهم نعق النّاعقين، وتخرّصات المتخرّصين الّذين حاولوا صرفهم عن تراث

أجدادهم؛ بالتّشكيك في صحّته تارة، وبصعوبة لغته وقصوره وعدم ملاءمته للحضارة الجديدة تارة أخرى، إلى غير ذلك من حيل وأكاذيب روّجُوا بها، كعالميّة الثقافة، والقديم والجديد، وحاجة العصر وما إليها من مسمّيات وشعارات القصد منها قطع الصّلة بين قديم هذه الأمّة وحديثها، والفصل بين طريفها وتليدها.

وعلى مرّ الأيّام تطوّرت طريقة نشر التراث ومنهجه، فلم يعد مجرّد طبع مخطوط قديم كيفما اتّفق، بل أخذ علماؤنا وأدباؤنا ومحقّقونا ينهجون مناهج دقيقة في هذا المجال. بحيث لم يعد نشر الدّواوين الشعرية ـ مثلاً ـ مقتصراً على ما في مخطوط الدّيوان من شعر، بل صار يتعدّاه إلى رحلة شاقّة يقوم بها المحقّق في بطون كتب الأدب واللغة والتراجم والمختارات والتاريخ وغيرها ليجمع ما تفرّق فيها من شعر لصاحب الدّيوان المزمع تحقيقه ونشره، ليكون ذيلاً على ما في الدّيوان من شعر، تعميماً للفائدة.

هذا على أنّ الأحداث التي تعاورت أمّتنا قد أتلفت جُلّ تراثنا، وأفقدتنا كثيراً من الدّواوين الشعرية التي عُني العلماء الأوائل بجمعها، وبقيت حتى تسلّمها من جاء بعدهم، ثُمّ اختفت ولم يبق منها إلاّ إشارات مبثوثة في الكتب التي سلمت من عوادي الزّمان.

ومن هذه الدّواوين التي ضنّت بها الأيام علينا ديوان الشاعر الفاتك الصعلوك «تأبّط شرًّا»، ثابت بن جابر الفهمي نحو 92ق هـ. أو مجموع شعره، وقد كان معروفاً ومتداولاً حتى القرن الرّابع الهجري؛ إذ نجد له إشارات عند «ابن جنّي 392هج»، وهو من رجال هذا القرن وعلمائه المبرّزين، فنراه يعقّب على بيت «تأبّط شراً» المشهور:

فَأُبتُ إِلى فهمٍ، وما كدت آئبًا وكم مثلُها فارقتُها، وهي تصفرُ

بقوله: «هكذا صحّة رواية هذا البيت، وكذلك هو في شعره فأمّا رواية من لا يضبطه: وما كنت آئبًا، ولم أكُ آئبًا فلبعده عن ضبطه. ويُؤكّد ما رويناه نحنُ مع وجوده في **الدّيوان** أنّ المعنى عليه...»[1]. وعن البيت نفسه يقول أيضاً ـ

(1) الخصائص 1: 391.

فيما نقله البغدادي في خزانته ـ: «وهذه هي الرّواية الصحيحة في هذا البيت، أعني قوله: «وما كدتُ آيبًا»، وكذلك وجدتها في **شعر هذا الرّجل** بالخطّ القديم، وهو **عتيد عندي إلى الآن**. والمعنى عليه البتّة»[2].

ومن خلال ما سبق لا يُستبعد أن يكون ديوان «تأبّط شراً» أو جزء من شعره كان بين يدي «ابن جنّي»، وأنّه قديم عتيق الخطّ، ولا يُستبعد كذلك أن يكون قصد «ابن جنّي» بالدّيوان كتاب «أشعار فهم» وهي القبيلة التي ينتمي إليها الشّاعر، وقد ذكر هذا الكتاب «الآمدي» في المؤتلف والمختلف[3].

إذن فالحاجة ماسّة ومُلحّة لجمع ما بقي متناثراً من شعر هذا الشاعر في كتب التراث، وقد قام بهذه المهمّة الشّاقة محقّق وأستاذ مشهور هو الأستاذ «علي ذو الفقار شاكر» فجمع الشّعر من مظانّه، وحقّق نسبته، وشرح ما غمض من ألفاظه وعباراته في كتاب أعاره اسم: «ديوان تأبّط شرًّا وأخباره» ونشرته دار الغرب الإسلامي عام 1984م، وكسره على بابين رئيسين:

الباب الأول: ويضمّ قسمين:

1 ـ **القسم الأول**: فيه الشّعر الذي يُختلف في نسبته إلى الشاعر.

2 ـ **القسم الثاني**: فيه المختلط النسبة ممّا نُسب للشاعر وليس له.

الباب الثاني: ضمّ ثلاثة نصوص رئيسة هامّة في جمع وتحقيق وشرح شعر «تأبّط شرّاً» محقّقه.. تحقيقاً وافياً[4] وهي:

أ ـ ترجمة للشاعر من كتاب الأغاني اعتماداً على مخطوطة مكتبة «فيض الله».

ب ـ ما خرّجه «ابن جنّي» من شعر «تأبّط شرّاً» اعتماداً على مخطوطة مكتبة «الأسكوريال».

جـ ـ شرح «المرزوقي» للقصيدة القافيّة، من شرحه للمفضّليّات من مخطوطة مكتبة «برلين».

---

(2) خزانة الأدب 8: 374.

(3) المؤتلف والمختلف 82.

(4) هذه العبارة من إنشاء الأستاذ المحقّق.

وعلى شرح «المرزوقي» للقافيّة ينصب حديثنا، فقد وقع الدّيوان في يدي في الأيّام الأخيرة، وكانت مخطوطة شرح المفضّليّات بحوزتي، فأخذني ما يأخذ بني الإنسان من الفضول وحبّ الاستطلاع، فوجدتني أقارن بين ما هو مطبوع منشور وبين ما هو مخطوط، فخرجت من ذلك بمجموعة من الملاحظات، والمآخذ سأوردها بعد أن أقف قليلاً عند مقدّمة المحقق في الدّيوان؛ فقد لفت انتباهي إشادة المحقّق بأعمال من سبقوه في الاهتمام بـ«تأبّط شرّاً» وشعره من عرب ومستعربين، ونسي أو تناسى من سبقاه وجمعا ديوان «تأبّط شرّاً» وأخرجاه إلى النّور قبل أن يُخرج هو كتابه بأحدَ عشَر عاماً أي في عام 1973م، وهما الأستاذان العراقيّان؛ الدكتور: سلمان داود القره غولي، والمرحوم الأستاذ: جبّار جاسم، ولو كلّف الأستاذ «علي» نفسه بعض العناء فسأل من أهدى إليه كتابه هذا، وهو عمُّه وشيخه، المأسوف عليه الشيخ: محمود محمد شاكر لأخبره فما الشّيخ شاكر بالّذي يجهل ذلك، ولا مكتبته بالّتي تخلو منه. فالكتاب موزّع توزيعاً جيّداً، وَأذكر أنّ مكتبة كلية التربية بجامعة الفاتح تمتلك ثلاث نسخ منه، ولا أظن أنّ دار الكتب المصرية التي رجع إليها الأستاذ ليطّلع على مخطوطة «منتهى الطلب» تخلو منه؟

أمّا الملاحظات على شرح القصيدة القافيّة فهي على النّحو الآتي:

ص س.

1 ـ 369، 8: «فإن ثُنّى تأبّط شرّاً احتيجَ إلى أن يوقى بذو وُصلة ثم يُثنّى. . .».

صوابه «. . . احتيجَ أن يُؤتى بذو وصلة. . .».

2 ـ 369، 9: «. . . تقول: هٰذان ذوا تأبّط شرّاً. . .».

صوابه: «. . . تقول: هٰذان ذوا تأبّط» بحذف شرًا.

3 ـ 370، 7: «. . . تريدُ أنّه قد أثارَ حزازة وحقداً، وتحمّل طائلة ووتراً».

صوابه: «. . . قد أثار حزازة وحقداً، أو تحمّل طائلة ووتراً».

4 ـ 371، 11: «. . . وإنّما هو كديمَايَين ودِيَامَيين».

صوابه: «. . . وإنّما هو كديماس ودياميس».

5 ـ 372، 1: «. . . وكأنّه صار اسماً. . .» علّق عليها في الهامش بقوله: «في شرح التبريزي: فكأنه». وهي في المخطوطة «فكأنّه» كما في التبريزي، لا كما أثبت الأستاذ.

6 ـ 372، 11: «. . . فقالوا: هو مُعاودٌ عليه، أي مواظب، وهو معيدٌ له، أي مطيق، معيد أي معتاد [للضراب]» وقد زاد هذه اللفظة من التبريزي.

والصواب: «فقالوا: هو مُعاودٌ عليه، أي مواظب، وهو معيد له، أي مطيقٌ، ومحلٌ معيد، أي معتاد». فإذن لا داعي لهذه اللفظة التي أقحمها الأستاذ.

7 ـ 373، 10: «وقيل: أصلُه طيّف كهيّن».

صوابه: «وقيل: أصله طيّفٌ كهيْن وهيّن».

8 ـ 373، 14: «وهذا كما يقالُ نزغٌ من الشيطان».

صوابه: «وهذا كما يقالُ: مسّه نزغٌ من الشيطان».

9 ـ 375، 9: «وطرّاق هُنا للمبالغة».

صوابه: «وطرّاق بناء للمبالغة».

10 ـ 376، 16: . . . «قال أبو عبيدة»، صوابه: «وقال أبو عبيدة».

11 ـ 377، 18: «وهو الذي لا حذاء له» أصلحها ولم يشر إلى المخطوط، ففيه: «. . . لا حذاء عليه».

12 ـ 379، 5: «. . . وقد وُصف بها» صوابه: «وقد وُصف به».

18 ـ 381، 6: «رثّ القُوى والعقل». وفي المخطوط: «رثّ القوى والعقد».

14 ـ 382، 3: «وروق الشباب وريّقه: أوّلُه».

صوابه: «وروق الشّباب وريّقه: أوله» ـ بالتضعيف ـ.

15 ـ 382، 7: «لا يطلُبُ عُلوًا ولا آبا».

صوابه: «يطلُب علوًا ولا إباءً».

16 ـ 383، 14: «كأنّه لازمه». صوابه: «كأنّه لاصقهُ».

17 ـ 386، 8: «ظبية رعت الشثّ».

صوابه: «ظبية رعت منبت الشثّ».

18 ـ 387، 15: «لا شيء أسرع لا ذا عُذر».

صوابه: «لا شيء أسرع مني لا ذا عُذر».

19 ـ 388، 9: «لا شيء أسرع مني، ولا ذا عُذرٍ، ولا ذا جناح».

صوابه: «لا شيء أسرع مني، لا ذا عُذرٍ...».

20 ـ 393، 1: «والصّياح في البكاء». صوابه: «والصُّراخ في البكاء».

21 ـ 393، 11: «الجرّ هنا على أنّه بدلٌ...».

صوابه: «الجرّ في سبّاق على أنّه بدلٌ...».

22 ـ 393، 12: «وهم يضيفون الشّيء لأدنى مُناسبة وعلقه».

صوابه: «وهم يضيفونَ الشّيء إِلى الشّيء لأدنى سبب وعلّة».

23 ـ 393، 14: «وهذا وصف الله تعالى». صوابه: «ولهذا وصف الله تعالى».

24 ـ 394، 3: «وانتصب هذَا» صوابه: «وانتصب هَدًّا».

25 ـ 394، 5: «هذّه الوعلُ» صوابه: «هذّه الرّعد».

26 ـ 394، 20: «ولمّا لحقنا بالحُمُول... (البيت)» ترك البيت على حاله ولم يكمله في الحاشية ولا خرّجه، وهو لابن الدُّمينة في ديوانه: 52، وأمالي القالي: 1/ 156، وتمام البيت:

«............ ودونـهـا خميصُ الحشى، توهي القميص عواتقه»

27 ـ 396، 6: «للنّفار في أمر» صوابه: «للنّقار في أمر».

28 ـ 397، 1: «ومفعال ومفعيل هُنا للمبالغة».

صوابه: «ومفعال ومفعيل بناءن للمبالغة».

29 ـ 397، 8: «غسّاق هنا للمبالغة» صوابه: «... بناء للمبالغة».

30 ـ 397، 15: «... واهى الماء صفة المدلاج».

صوابه: «...واهى الماء من صفة المدلاج».

31 ـ 398، 7: «فيرى طوارق النّاس» صوابه: «طوائف النّاس».

32 ـ 399، 8: «عند النّوازل والخطوب وعظائم الأمور».

صوابه: «عند النّوازل والخطوب، وتعاظم الأمر».

33 ـ 400، 12: «وقد روى» صوابه: «ومن روى».

34 ـ 401، 9: «... مشى فوقه صبيانٌ فتجمّع وتلمّس. وقيل: أراد أنّ ضفائر رأسه».

أسقط الأستاذ هنا سطراً كاملاً. والنّص كما في المخطوط: «....مشى فوقه صبيان فتجمّع وتلمّس، وهذا كما قيل في صفة الفرس:

.... بمروّح لحمُها زيمُ[5]

أي متفرقٌ في نواحي بدنه. وقيل: «أراد أنّ ضفائر رأسه».

35 ـ 402، 10: «... وضحا يضحو ضحوًا للعيان».

صوابه: «.... وضحا يضحو ضحوًا لغتان».

36 ـ 402، 18: «ومناقبه» صوابه: «ومناعته»

37 ـ 403، 12: «يَنمى نماً ونَمياً فيمن جعله من الواو...».

صوابه: «ينمى نماً ونمياً ونُموًّا فيمن جعله....».

38 ـ 405، 2: «يجوز: رجل يفعَة».

صوابه: «نحو رجلٍ يفعة».

39 ـ 404، 5: لم يخرّج البيت الشّعري الذي ورد في هذا السطر، وهو:

قد أشهدُ الحيّ جميعاً بها لَهُم نعامٌ وَعَليهم نَعم

والبيت للبُريق الهذلي كما في أساس البلاغة (نعم)

ولم أجده في ديوان الهذليين، ولا في شرحه للسّكّري.

---

(5) من عجز بيت لزياد بن حمل في شرح الحماسة للمرزوقي 3: 1399 وتمامه: «متى أمرُّ على الشّقراء مُعتسفاً*خلّ النّقا...».

40 _ 405، 12: «وبلائها» صوابه: «وبلاها».

41 _ 405، 18: قال الشاعر:

دوامي الأيدي يخبطن السّريحا

مرّ عليه ولم يخرجه، وهو عجز بيت لمضرّس بن ربعي في الكتاب: 1/ 27، 4/ 190، وغيره من كتب النّحو والشّواهد.

42 _ 406، 3: «لا كافىء له ولا معاون».

صوابه: «لا كافىء له في شيء ولا معاون».

43 _ 406، 4: «ويرتقب لَمَ يتولاّه بنفسه».

صوابه: «ويرتقب ثُمَّ يتولاّه بنفسه».

44 _ 406، 8: «لكنّه أدالها على عذّل».

صوابه: «لكنّه أدالها على عذّال».

45 _ 407، 8: «لتحتكّ فيه [الإبل]» زاد الإبل من عنده، والصواب كما في المخطوط: «ليُحَكّ به».

46 _ 408، 3: «وسنبيّن الكلام في هذا البيت الذي يليه».

صوابه: «وسنبيّن الكلام في هذا في البيت الذي يليه».

47 _ 410، 1: «به وجه آخر هو أن يكون».

صوابه: «به وجه آخر وهو أن يكون».

48 _ 410، 2: «لو قنعت بذلك الإهلاك».

صوابه: «لو قنعت بذلك للإهلاك».

49 _ 410، 7: ضبط تاء الفاعل في «أبقيتُه» بالضم، والصواب بالفتح كما هو في المخطوط.

50 _ 410، 19: «إنّ من اللّوم» صوابه: «إنّ في اللّوم».

51 _ 411، 10: «والتنقيب عن حالي» صوابه: «والتنقير....».

52 _ 412، 16: «فذلك رفعه صوابه: «فلذلك رفعه».

53ـ 413، 3: «فيما لامه وألزمه الحجّة» صوابه: «فيما لامه فيه، وألزمه الحجّة».

54ـ 413، 13: «وفي القرآن» فترى الودق يخرج من خلاله» «من سورة النّور 43».

وكذلك هي جزء من آية في سورة الرّوم: 47.

وبعد: فليس القصد من الملاحظات السّابقة الحطّ من قيمة ما قام بعمله الأستاذ المحقّق، فعمله عظيم وجليل، وأزعم أنّه أوفى وأشمل من الطبعة التي سبقته، والتي جاءت بعده، والعمل الجيّد هو الذي يستحقّ الوقوف عنده والاهتمام به.

المراجع

1 ـ أساس البلاغة، للزّمخشري. ط1. دار صادر. «أوفست» 1990م.

2 ـ الأمالي لأَبي علي القالي، 1، دار الكتب المصرية، نسخة مصوّرة، لا ط، لا ت.

3 ـ خزانة الأدب: البغدادي. تحقيق وشرح عبد السّلام هارون. ط3، 1989م مكتبة الخانجي.

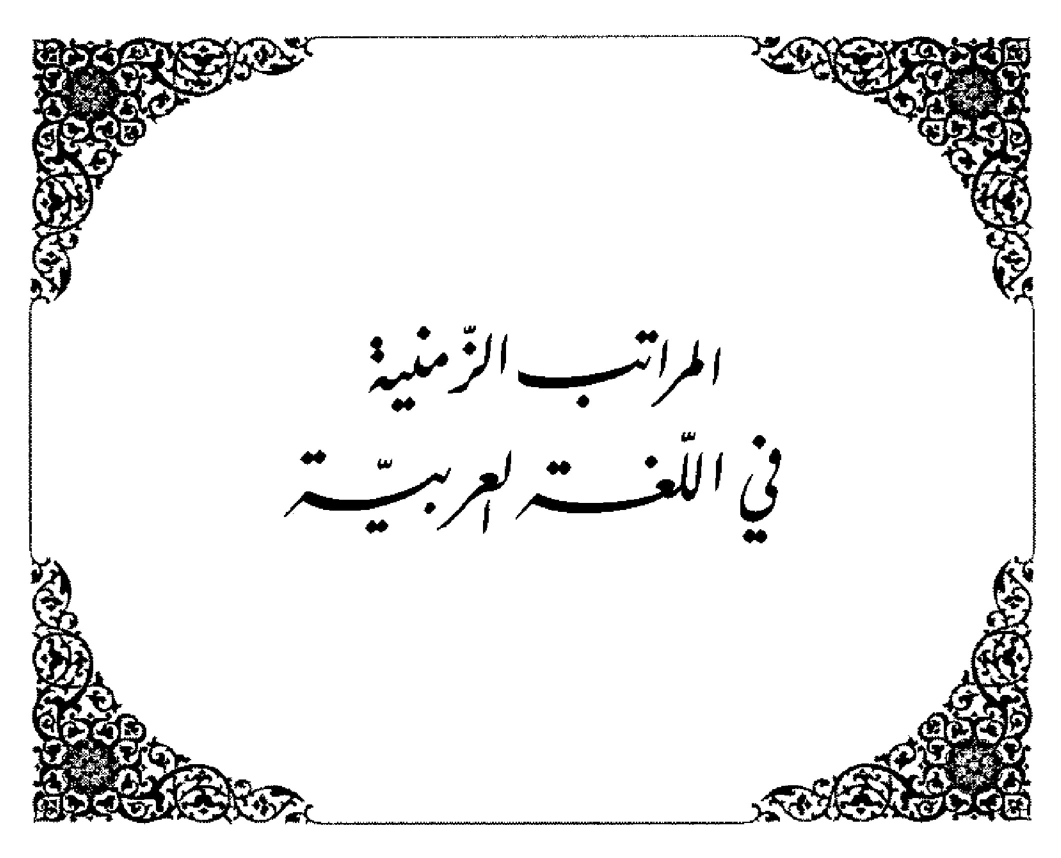
4 ـ الخصائص: أَبو الفتح عثمان بن جنّي. تحقيق محمّد علي النجّار دار الكتاب العربي، بيروت، لاط، لات.

5 ـ ديوان تأبّط شرّاً وأخباره جمع وتحقيق وشرح: علي ذو الفقار شاكر. دار الغرب الإسلامي، ط1، 1984م.

6 ـ ديوان ابن الدّمينة. صنعة أَبي العبّاس ثعلب، ومحمّد بن حبيب. تحقيق: أَحمد راتب النفّاخ. مكتبة العروبة. القاهرة ط1، 1959م.

7 ـ شرح ديوان الحماسة. لأَبي عليّ المرزوقي. تحقيق: أَحمد أمين، وعبد السّلام هارون. دار الجيل ط1، 1991م.

8 ـ الكتاب: سيبويه. تحقيق: عبد السّلام هارون. مكتبة الخانجي القاهرة، ط3، 1988م.



المراتب الزّمنية في اللّغة العربيّة

الأستاذ: فريد الدين آيدن
تُركيَا

الحمد لله رب العالمين والصَّلاة والسَّلام على سيدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فإن الأزمنة مسألة ذات أهمية بالغة من حيث علاقة الفعل بها. وإن لم تكن من المسائل الأساسية للغة. فإن علماء العربية وإن كانوا قد خاضوا مثار البحث والجدل في دقائق علوم اللّغة إلاّ أنهم لم يكترثوا لهذا الأمر أَو لم ينتبهوا له بكل ما يستحقه من اهتمام. ولعل التقليد قد حجبهم عن اكتشافه. وقد يكون ذلك ناشئاً من أسباب أخرى.

هذا ولا نقول إن علماء العربية لم يفطنوا إِلى حقيقة الزمان من حيث

علاقة الفعل به. إذ لا يجوز أن يكون قد التبس عليهم الفرق بين معاني الفعل الخالي عن القيود الزمنية وبين الفعل المقيّد بها مثل (**طلب**) و(**قد طلب**) و(**سبق أن طلب**)، و(**يكون قد طلب**» و(**لولاه لما طلب**). فإن الفروق بين هذه التراكيب المختلفة واضحة بيّنة. ولا بد أن يكونوا قد أدركوا هذا الفرق، إلاّ أنهم لم يدخلوا في تفاصيلها ولم يجعلوا لكل من الصيغ الزمنية باباً خاصاً كما قد تم ذلك في كثير من اللغات.

ويغلب أن يكون هذا ناشئاً من عدم علمهم بلغات أجنبية، إذ إن كثيراً من المفاهيم والحاجات والمقتضيات لا يتبادر إلى الذهن تلقائياً وبسهولة إلاّ بعد ظهور سبب يذكره أو ضرورة تستدعيه. فهذه المنجزات الحضارية والتقنية الضخمة التي تلمسها في مجالات مختلفة من حياتنا، تبرهن على هذه الحقيقة. إذ ليس من القليل ما قد كشفه العلماء والخبراء وما عثر عليه الباحثون وأبدعه أهل الذوق والفن من صناعات وعلوم وآلات وأجهزة، بقرينة بسيطة في بداية الأمر، أو بالقياس بين شيئين استحسوا المكنونات في أحدهما بفضل اطلاعهم على ما في الآخر من أمثالها.

وهنا لا بد أن نؤكّد بأن للفعل علاقة عضوية بمفهوم الزمان. وما من فعل إلاّ ولحدوثه وقت والوقت قسط من الزمان.

أما الزمان فإنه مفهوم معقد لم يتمكن العلماء من الوصول إلى حقيقته بعد. وهو ناشىء من دوران الكرة الأرضية حول محورها وعلى مدار معين مرتبطة فيهما بالشمس. يعني أن الأرض تجري في ذات الوقت حول الشمس على مدار معين، إضافة إلى جريانها حول محورها. فيتمخض عن الأول المواسم الأربعة، وعن الثاني الليل والنهار المتعاقبان.

والوحدة القياسية للزمان هي الساعة ولا يسع المقام لحصر ما يدخل في هذا الباب من تفاصيل جانبية.

أما الزمان بالنسبة للفعل، فإنه جدير بالاهتمام. ذلك أن للفعل مراتب زمنية مختلفة.. ولهذا فإن علاقة الفعل بالزمان أشمل بكثير من القدر الذي حصره علماء العربية في ثلاث صيغ. وربما لم يكن غرضهم الوقوف على

مفهوم الزمان مباشرة، وإنما أرادوا أن يتوصلوا إلى تعريف للفعل يميّزه عن الاسم والحرف، فاقتصروا في هذه المحاولة على تقسيمه إلى الماضي والحال والاستقبال فحسب. وقد سمى بعضهم الصِّيغ بالأزمنة الثلاثة. لذا فإن المسألة غير واضحة. حيث إن طالب اللّغة العربية قد يكون متردداً حول هذه القضية، فيتساءل عما إذا كانت هذه التسمية تعبيراً عن الصيغ الفعلية أم المراتب الزمنية؟

نعم إن الفعل بوقوعه حقيقة لا ينفك عن الزمان على الإطلاق. وهذا لا يدخل في نطاق دراستنا. إذ إن الفعل حالي عند وقوعه البتة، ويصبح ماضياً بعد وقوعه حقيقة. وهو مستقبل ما لم يقع. فهذه لا تتعدى عن تصورات منطقية بحتة.

وإنما نحن بصدد الصيغة الموضوعة للفعل. فالصيغة لها دلالات مقترنة بالزمان في حالاته الثلاث وهي الماضي والحال والاستقبال كبناء الماضي على الفتح واستهلال المضارع بأحد حروف المضارعة ودخول السين وسوف على المستقبل. فإذا كانت هذه القرائن دالة على المراتب الزمنية للفعل فإن علاقة الفعل بالزمن أكثر شمولاً من هذا التقسيم. إذ لا يخفى أن للصيغة الواحدة من الفعل دلالات متعلقة بأزمنة مختلفة، على حسب ما يصطحب الفعل من كلمات أَو تركيبات. مثلاً، فإنَّ **(انتهى)** وهو فعل ماض، ولكن قد يفيد في كل مثال من الأمثلة الآتية الخمسة معنى خاصاً لمراتب الزمان الغابر. ويختلف ذلك المعنى في كل واحد منها عن الدلالات الزمنية في بقية الأمثلة، بسبب الأدوات التي لحقت بها. وهي:

1 ـ انتهى.

2 ـ قد انتهى.

3 ـ إذ انتهى.

4 ـ كان قد انتهى.

5 ـ لولاه لما انتهى.

إن المرتبة الزمنية التي يدل عليها فعل **(انتهى)** في كل مثال من الأمثلة

المذكورة تختلف عن بقية المراتب الزمنية في الأمثلة الأخرى. مع أن فعل (**انتهى**) قد ورد في كل من هذه الأمثلة على السواء. وأغرب من هذا فإن فعل (**انتهى**) ـ على سبيل المثال ـ في جملة: «إذا انقضى الأجل، انتهى الوجل»، يدل على مستقبل معلق مع أنه فعل ماض.

أما إذا قيل: إنما لم يدخل علماء العربية من الصرفيين والنحويين والأدباء في هذه التفاصيل اختصاراً للمسائل وتسهيلاً لطلبة العلم فإن هذا الاعتذار غير مقنع. ويغلب أنهم قد ركّزوا جل اهتمامهم على المسائل الاشتقاقية والإعرابية والبلاغية فحسب، وحرصوا في ذلك على تحقيق ثلاثة أهداف دون غيرها وهي:

1 ـ النطق السليم الخالص من اللحن.

2 ـ القراءة السليمة الخالصة من الغلط.

3 ـ الكتابة الصحيحة الخالصة من الخطأ الإملائي والإنشائي.

إذن فتكون مسألة علاقة الفعل بالزمان أمراً جانبياً بالنسبة لعلماء العربية. لأنهم حصروا مهمتهم في الأبواب المذكورة. ولأنه ليست للزمان صلة مباشرة بهذه الأبواب الثلاثة. لذلك لم يهتموا بها. وهذا أحسن الظن بهم.

وحيث إن شباب الأمة الإسلامية من غير العرب قد أقبلوا على اللّغة العربية إقبالاً متزايداً في هذه المرحلة الأخيرة. وازدادت رغبتهم لها بعد انتشار الصحوة الإسلامية منذ بضع سنين بسبب تطورات طارئة، فقد دعت الضرورة إلى دراسة هذه المسألة. إذ إن قضية علاقة الفعل بالزمان تحتل مكاناً هاماً في تصريف اللغات غير العربية. وكثير من الطلاّب يعانون أزمة شديدة في ترجمة الصيغ الزمنية خاصة إلى اللّغة العربية ولا يجدون مصدراً ليستعينوا به على تذليل هذه العقبة التي تعترضهم من حين إلى آخر. لذا رأيت من باب المساعدة لهم أن أتناول هذه المسألة فألخصها بأسلوب سهل مبسّط. فأقول مستعيناً بالله تعالى:

إن التعبير عن علاقة الفعل بالزمان أمر هام لأن الفعل يكثر استعماله في الحديث. وهو أحد العناصر الثلاثة التي تُستهل بها غالب كتب النحو وتتشعب منها بقية أبواب القواعد. ولأن الفعل مقرون بزمان مطلقاً بخلاف الاسم

والحرف، وأنه تزداد أهمية علاقة الفعل بالزمان، خاصة في ترجمة العقود والمواصفات والتقارير وأمثالها من الوثائق ذات الأثر في العلاقات البشرية.

ثم إن للفعل ثلاثة معان:

الأول : منها طبيعي. وهو مفاد الفعل المجرد. كـ**(غفر وينطق وذهبنا)**.

والثاني : منها عارضي. وهو ما يفيد معنى عند الزيادة على حروفه الأصلية. مثل **(استغفر ويقاتل وتعجبنا)**.

والثالث : منها ضمني. وهو الذي يظهر معناه من خلال علاقته بالزمان. وهذا يعني أن للفعل قيوداً تحدد علاقته بمفهوم الزمان.

أما الزمان فقد يكون قريباً أَو بعيداً أَو مختلفاً جداً من حيث القرب أَو البعد بالنسبة للفاعل أَو للراوي. إذن فإن علاقة الفعل بالزمان في هذا الإطار تكشف لنا تعدد المراتب الزمنية بأنّها أكثر من ثلاثة. وقد يختلف هذا التعدّد من لغة إِلى أخرى حسب طبيعتها وانسجامها مع اللغات المتطورة. فإن اللغات البسيطة قد لا تشتمل على مصطلحات علمية ولا تدعو حاجة الناطقين بها إِلى استعمال صيغ مختلفة للمراتب الزمنية.

أما الزمان في الأساس ـ من حيث علاقة الفعل به ـ فينقسم إِلى بسيط ومركب. فالبسيط منهما أصل، والمركب فرع. لذا فإن الأزمنة البسيطة مطلقة عن القيود. أما المركبة فإنها مقيدة.

الأزمنة البسيطة ثلاثة. وهي:

1 ـ الماضي المطلق: THE PAST UNCONDITIONAL TENSE:

وهو الفعل الذي يخبر المتكلم أَو الراوي أنّه حدث في سابق من الزمان دونما أي تقييد له بوقت معيّن. مثل **(أنطقت، وما عطفوا، ولا عرفوا)** في قول الشاعر:

وأنطقت الدراهم بعد صمت ... أناساً بعد ما كانوا سكوتا

فما عطفوا على أحد بفضل ... ولا عرفوا لمكرمة ثبوتا

(الإمام الشافعي، ديوان الشافعي ص ـ 30)، دار الجيل، بيروت: 1974م).

فإن الشاعر قد ذكر هذه الأفعال الماضية الثلاثة دونما تحديد لها بوقت معين. بل أطلقها لشمولها البياني. وكأن الشاعر قال: «كل من أصاب من الغنى، يبدأ ينطق بجرأة بعد أن كان الحرمان يرغمه على الصمت فيما سبق». وهذا تعميم يدل على أن (**أنطقت، وما عطفوا، ولا عرفوا**) أفعال مستغرقة في طي الماضي، غير محددة بجزء منه.

والفعل المضارع الذي يأتي بعد (**لم**) كذلك يدل على الماضي المطلق، ولكن على سبيل النفي. مثل (**لم ينل**) في قول الشاعر:

«كم شجاع لم ينل منها المنى   وجبان نال غايات الأمل»

هذا ومن الجدير بالإشارة أن هذه المقولة قد جمعت بين صيغتي السلب والإيجاب للماضي المطلق. فقد جاءت صيغة السلب في الصدر (**لم ينل**)؛ وصيغة الإيجاب في العجز (**نال**). فحاصل ما يدخل تحت هذا الباب: أن كل صيغة فعلية، خبرية كانت أم إنشائية إذا كانت تنبيء عن حدث فيما سبق دون أي تحديد بوقت معين فإنه الماضي المطلق.

2 ـ الحال المطلق: THE PRESENT UNCONDITIONAL TENSE:

هو الفعل الذي يخبر المتكلم عن حدوثه في الحين الذي يتكلم دونما تحديد له بوقت معين. كـ (**ينبيء**) في المثل السائر: «الصدق ينبيء عنك لا الوعيد». فـ(ينبئني) هنا فعل مضارع مطلق لا حدود لوقته. إذ يضرب المثل بهذه المقولة للجبان، يتوعد ثم لا يفعل. وذلك في الحين الذي يناسب، دون أي قيد بوقت معين. ويجوز أن يكون الفعل على صيغة الماضي في تأويل المضارع كما في المثل السائر أيضاً: «من صبر ظفر» أي من يصبر يظفر، في الحين الذي يتمسك بالصبر، فالظفر موكل بالصبر في كل حال دونما أي قيد بزمان معيّن. وكذلك الفعلان الواردان في جملتي النفي والإثبات. كما في المثل التركي: «ما نهض أحد غاضباً إلاّ وجلس خاسراً» أي من لا يملك نفسه من النهوض غضباً على غيره، فإنه يخسر بذلك في حينه متى كان، على الإطلاق.

3 ـ **المستقبل المطلق: THE FUTURE UNCONDITIONAL TENSE:**

وهو الفعل المضارع الذي يستهل بإحدى أداتي الزمان الآتي. وهما **(السين وسوف)** كـ**(سيعلم)** في قول أبي الطيب المتنبي:

سيعلم الجمع ممن ضم مجلسنا　　بأنني خير من تسعى به قدم

(أبو الطيب المتنبي ـ ديوان المتنبي ص ـ 332، دار بيروت، بيروت ـ 1980م)

ومثله «سوف ـ إخال ـ أدري» في قول زهير بن أبي سلمى:

وما أدري وسوف إخال أدري　　أقوم آل حصن أم نساء

الأزمنة المركبة:

فإن المتوقع في كلتا المقولتين غير محدد بزمان. إن هذه الصيغ لا قيد لها كما مرّ، وهي مطلقة مستغرقة في مفهوم الزمان المقبل بتمامه.

أما الأزمنة المركبة: فهي على ثلاثة أقسام رئيسة. وهي الماضي المقيد، والحال المقيد، والمستقبل المقيد. وكل منها منقسم إلى فروع مختلفة بقيود خاصة يتميز بها بعضها عن البعض الآخر. وفي غالبها يأتي الفعل بعد القيد.

أما قيود الفعل لتحديد علاقة الزمان به، فكثيرة. وغالبها حروف: كقد، ولم، وإذا، وإن، وبينما... وبعضها أفعال ناقصة، مثل: كان، وصار، وأصبح... وبعضها تعبيرات بسيطة: كأمس، وحيث، وإياك، أو مركبة: مثل **(حكي أنه)** و**(روي أنه)** و**(قيل إنه)** و**(قال)** و**(حدثني)** و**(سمعته يقول)** و**(سبق أن)** إلخ. هكذا تتفاوت المراتب الزمنية للفعل بهذه القيود. فيكون بعضها أقرب زمناً إلى المتكلم أو أبعد إليه من بعضه الآخر. ويكون في أنواع منها احتمال التكرار دون الأخرى كما إذا قلت: **«كنت أراه»**. فهذا كلام يوهم التكرار على التراخي والتردد بخلاف **«قد رأيته»**. إذ قولك: **«كنت أراه»**. أي كنت أراه حيناً بعد حين. بينما قولك: «قد رأيته». يدل على أن الفعل قد حدث مرّة واحدة بصورة جازمة. وسيأتي شرح هذه الجوانب للفعل المقيد المقترن بالزمان المركب إن شاء الله تعالى.

أما الماضي المقيد: THE PAST CONDITIONAL TENSE :

فهو على أربعة أبواب:

1 ـ الماضي القريب.

2 ـ الماضي الجازم.

3 ـ الماضي الروائي.

4 ـ حكاية الماضي الروائي.

الباب الأول من الماضي المقيد

الماضي القريب: THE PRESENT PERFECT TENSE :

وهي صيغة المخاطب والمخاطبة والمخاطِبين والمخاطَبين والمخاطبات والمتكلّم والمتكلمين. إن هذه الصيغ أقرب ما حدث من الأفعال بالنسبة للمتكلم بين المراتب الزمنية للماضي. نحو: قلت، وأكرمت، وقربتما، وانسحبتم، وتناجيتن، وتمسكت، واستغفرنا. كلها جازمة. ولا يشترط في هذا الباب أن يكون الفعل على صيغة الماضي في كل الأحوال. بل الفعل المضارع الذي يأتي بعد بدأ، وأخذ، وطفق، وجعل، وعاد، وصار، وأصبح، وما زال، وأقبل، وأنشأ، وظل، وبات؛ نعم، الفعل المضارع الذي يأتي بعد هذه الأفعال، يدل على الماضي القريب أيضاً ولكن يفيد التكرار والامتداد نحو: «بدأ يلاطفه»، و﴿وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُۥٓ إِلَيْهِ﴾: [الأعراف: 150] و«طفق يمسح وجهه»، و«جعل يغريه على خصمه»، و«عاد ينافسه على السلطة»، و«صار يشعر بالندم على ما فعل»، و«أصبح يستوحش منه»، و«أقبل يكلمه بهدوء»، و«ظل يحاسبه على تصرفاته»، و«أنشأ يقول»، و«بات يستأنس به».

الباب الثاني من الماضي المقيّد

الماضي الجازم: THE SIMPLE PAST TENSE :

وهو الذي يفيد القطع ويدل على حدث في وقت معين من الزمان

الماضي. أما ضابطه: فأن يأتي الفعل الماضي في الكلام الموجب بعد **(قد)**؛ وفي الكلام السالب بعد **(ما)** و**(لا)** النافيتين للجزم وللدلالة على حدوث الفعل مرة واحدة، نحو (سمع) في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا. . .﴾: [المجادلة: 1].

ونحو **(ما أخمدت)** و**(لا ذمّنا)** في قول الشاعر:

وما أخمدت نار لنا دون طارق ... ولا ذمنا في النازلين نزيل

(السموأل بن عاديا، ديوان الحماسة ـ أبو تمام ـ 1/ 26).

أو أن يكون الفعل الماضي مقروناً بقيد من القيود الزمنية وهي الظروف وأدوات الاستفهام كما إذا وقع بعد: إذ، ولما، ومذ، ومنذ، وحتى؛ كذلك إذا وقع قبل: على، وفي، وفوق، وتحت، ومن، وأمام، وخلف، وعن يمين، وعن شمال، وقبل، وبعد، وإلى، وإذا به، وهو **(للحالية)** وأمس.

هذه أمثلة للماضي الجازم بهذه القيود. مثاله مقروناً بظروف تسبقه:

* ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

* ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [يوسف: 22].

* **«ولقد نسيتك مذ نسيت صداقتي ... فأبيت أن ألقاك منذ هجرتنا»**

ومثال الفعل الماضي مقروناً بقيود تأتي بعده: بعضها لانتهاء الغاية، وبعضها للظروفية:

* **«دعا الطير حتى أقبلت من ضرية ... دواعي دم مهراقه غير بارح»**

(ديوان الحماسة لأبي تمام: 1/ 288).

* «جلس في المسجد للاعتكاف».

* ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَآئِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ ٱلْخَلْقِ غَٰفِلِينَ﴾ [المؤمنون: 17].

* «وقف تحت الشجرة».

* «وقف عن شماله ثم جلس عن يمينه».

* «سافر إلى مكة المكرّمة لأداء فريضة الحج، ثم رجع بعد شهر».

* «نهض وإذا به ضعف يبدو واضحاً».

* «أقبل وهو يبتسم».

* «وصل أمس».

ومثال الفعل الماضي بعد أدوات الاستفهام:

* ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ٱلْجُنُودِ﴾: [البروج: 17].

* ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: 1].

* ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ﴾ [الواقعة: 68].

إن الفعل الماضي بكونه مقروناً بالقيود يدل على حدث سابق الوقوع قطعاً إلاَّ ما جاء بعد أدوات الاستفهام؛ فإنه جازم حكماً لا حقيقة، إلاَّ ما جاء في آيات الله البينات. وهو محمول على سابق الوقوع. هذا ولا ينحصر مفهوم الزمان السابق في صيغة الفعل الماضي. بل يأتي الفعل المضارع بعد لم ولما النافيتين، فيفيدان القطع ووقوع الحدث في الماضي مع عدم التكرار. كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ [الإخلاص: 3].

وللماضي الجازم مشابهة بالماضي القريب من بعض الوجوه، وبينهما عموم وخصوص.

الباب الثالث من الماضي المقيّد

الماضي الروائي: THE PAST CONTINUOUS TENSE:

وهو أسلوب للحكاية عن أمر حدث؛ حقيقة أو حكماً؛ وذلك في زمن غير قريب. وضابطه: أن يأتي الفعل على صيغة الماضي أو المضارع بعد **(كان)**، وبعد **(لما)** الجزائية التي تسبقها **(لولا)** «الشرطية» وبعد **(ل)** «الجوابية» وبعد **(حتى)** إذا سبقتها **(ما كان)**، كل ذلك في الكلام الإيجابي والسلبي على السواء. وهو زمان سابق استغرق فيه حدوث الفعل عبر مدة كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ . . .﴾: [آل عمران: 159] وكقوله تعالى:

﴿مَا كُنتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ . . .﴾ : [الشورى: 52].

وكقول الشاعر:

ولولا المزعجات من الليالي لما ترك القطا طيب المنام

(أبو محمّد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، قطر الندى وبلّ الصدى/ 14).

وقد يتخلل حرف النفي بين (كان) وبين ما يتعاقبه من فعل. كقوله تعالى: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79].

الباب الرابع من الماضي المقيّد

حكاية الماضي الروائي: THE PAST PERFECT TENSE :

وهو أسلوب للحكاية عن حكاية أمر حدث في زمان سابق. وضابطه: أن يأتي الفعل الماضي بعد (كان قد) كقولك «كنت قد رأيت زيداً». هذا في الكلام الخبري. أما في الكلام الإنشائي، فإنه ليس من العادة أن يأتي (قد) بعد (كان) أَو قبله كما لو قلت: «ما كنت قد رأيت زيداً». أَو «هل كنت قد رأيت زيداً؟» فإن هاتين الصيغتين غير معتادتين عندهم. أما طريقة بناء هذا الباب: فأن يأتي الفعل الماضي بعد تركيب استحدثه العرب وهو: «لم يسبق أن. . .» كقولك: «لم يسبق لي أن رأيت زيداً» أو «ما سبق لي أن رأيت زيداً» أو «هل كنت رأيت زيداً؟» أَو «هل سبق لك أن رأيت زيداً؟».

أما الحال المقيد: THE PRESENT CONDITIONAL TENSE :

فهو باب واحد. وهو الحال السريع الذي يتحدّث فيه المتكلم عن أمر لا يزال جارياً بالنسبة له، وإن كان قد مضى بالنسبة لغيره. وضابط هذا الباب: أن يكون الفعل المضارع مقروناً بقيد يحدّده لتلك اللحظات التي يتحدّث فيها المتكلّم. كصيغ المخاطب، والمخاطبة والمخاطِبين والمخاطَبين والمخاطبات

والمتكلّم والمتكلّمين من المضارع مع ذكر الضمائر المنفصلة قبلها؛ نحو أنت تقول، وأنت تكتبين، وأنتما تسمعان، وأنتم تشهدون، وأنتن تصدقن، وأنا أنصحكم، ونحن نتعاون. أما صيغ الأمر، فإنّها من المستقبل المطلق.

فهو على أربعة أبواب: THE FUTURE CONDITIONAL TENSES:

الباب الأول منه:

المستقبل المعلّق: THE FUTURE BOUND TENSE:

وهو الفعل الذي يأتي جزاء للشرط ويجوز أن يكون على صيغة الماضي والمضارع. مثاله من الماضي قول الشاعر:

إذا أنت أكرمت الكريم ملكته وإن أنت أكرمت اللئيم تمردا

أي إن تكرم الكريم تملكه، وإن تكرم اللئيم يتمرد. وهذا تنبيه لمن يحسن إلى الناس ولا يفرّق بينهم، ويوشك أن يناله شر من بعض من أحسن إليه. فإن الإكرام في هذا المثال مشترط على وجهين، ومعلّق على وقتين من المستقبل.

ومثاله من المضارع قوله تعالى: ﴿إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ ...﴾: [محمّد: 7].

الباب الثاني من المستقبل المقيّد

المستقبل الروائي: THE FUTURE PERFECT TENSE:

وهو الفعل الماضي الذي يأتي بعد (**يكون قد**) وذلك جزاء لفعل الشرط كقولك: «إذا سبقته تكون قد أحرزت النصر».

الباب الثالث من المستقبل المقيد

المستقبل السلبي الجازم: THE FUTURE NEGATIVE TENSE:

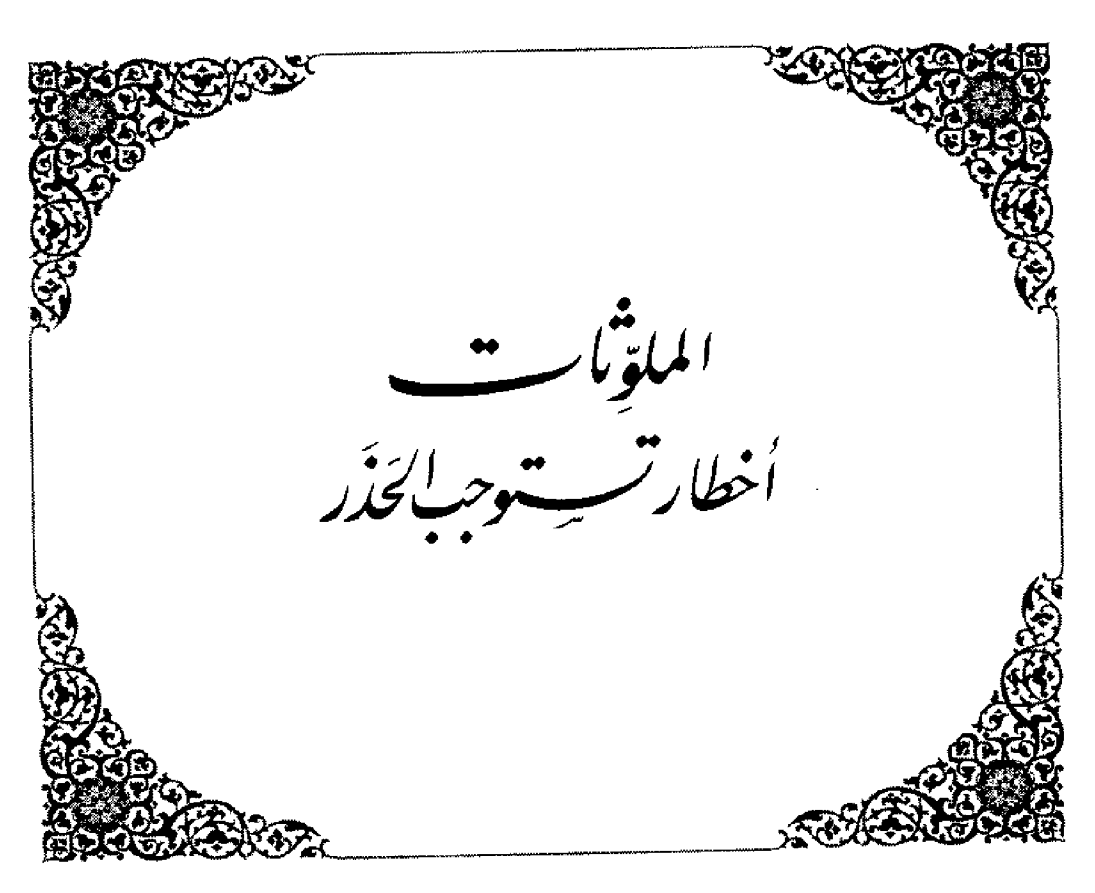
وهو الفعل الضارع الذي يأتي بعد (لن) كما في قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾: [سورة آل عمران: 92].

الباب الرابع من المستقبل المقيد

حكاية المستقبل الروائي: THE PAST FUTURE PERFECT TENSE:

وهو الفعل الذي يأتي بعد (**ما كان لـ...**) نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ...﴾: [سورة الأنفال: 33].

وبهذا انتهت مسائل الأزمنة في اللّغة العربية بالقدر الميسر وذلك بالمقارنة مع اللغات الأجنبية وبالله التوفيق.



الدكتور: الصّديق محمد العاقل
جامعة الفاتح - قسم الجغرافيا

ملخص

مع مرور الزمن وتقدم الإنسان في السلم الحضاري، كان من المعتقد أن الرفاهية الإنسانية ستعم وينعم بها كل من فوق هذه البسيطة، إلاّ أن الإنسان ومنذ أن فجر الثورة الصناعية شعر ويشعر بوقوعه تحت ضغوط أعداء لم يكن يتوقع أنه يصنعها لنفسه، هذه الأعداء هي مختلف أنواع المخلفات المرئية وغير المرئية والتي يدخلها إلى طبقات الأرض وسطحها وأغلفتها الجوية المختلفة بقصد كان أم بغير قصد، والتي بدأت تجر عليه ويلات لم يكن يتوقع أنه سيقع تحت تأثيراتها السيئة.

ومع أن الإنسان لن يتراجع عما حقّقه من تقدم تقني وتقدّم حضاري بما يصاحبه من أخطار، بل يعمل لتحقيق المزيد من التقدم يوماً بعد يوم ولذلك فإن الكثير من الدراسات والأبحاث تجري، وحلقات النقاش والمناظرات وورشات العمل تعقد لغرض الحد والتقليل من الفعالية السلبية لمنتجات التقنية الحديثة والتي أطلق عليها اسم الملوثات.

ومع أن الملوثات تدخل الغلاف الجوّي أو الصخري أو المائي أو الحيوي للأرض في أماكن معينة، إلاّ أن انتقالها إلى مختلف أصقاع الأرض والتأثير على أحياء ومناطق بعيدة عن إنتاجها أمر محتوم في هذا العالم الذي أصبح يضيق كل يوم. ولا يستثنى أي نوع من الملوثات كونه يشكّل خطراً على الأحياء فوق الأرض، إلاّ أنّه في أيامنا هذه يشكل التلوث بالمبيدات أخطاراً محسوسة وملموسة من طرف الإنسان أينما كان، فالمبيدات تستخدم على نطاق واسع فوق الأرض وكثيراً ما تستخدم دون التقيّد بشروط وقيود الاستخدام التي تضمن السلامة أو تقلل من الأخطار. إذاً فالملوثات أخطار متحركة فوق الأرض يجب على الإنسان أن يحذرها ويعمل على اتقاء نتائجها السيئة.

كثرت في السنوات الأخيرة الاهتمامات بالدراسات البيئية وخاصة ما يتعلّق منها بالتصحر، التلوث ونضوب الموارد الطبيعية وغيرها، وذلك نتيجة لما شعر ويشعر به الإنسان من أهمية وفعالية الأخطار التي تحدق به من جراء النواتج غير المرغوبة التي سبّبتها وقد تسبّبها النواتج المرئية وغير المرئية للعناصر الحضارية الحديثة. وقد كتبت العديد من التعريفات للتلوث مثل «التلوث هو أي تغير غير مرغوب في الخواص الطبيعية أو الكيماوية أو البيولوجية للبيئة المحيطة (هواء، ماء، تربة) والذي قد يسبب أضراراً لحياة الإنسان أو غيره من الكائنات الأخرى، حيوانية أو نباتية، وقد يسبّب أيضاً تلفاً في العمليات الصناعية، واضطرابات في الظروف المعيشية بوجه عام «زين العابدين، 1992، ص11» كما أشير إلى التلوث بأنه [حدوث تغير أو خلل في النظام الإيكولوجي للبيئة بحيث يشل فاعلية هذا النظام ويفقده القدرة على أداء دوره الطبيعي في التخلّص من الملوثات» (عبد المقصود، 1976، ص100).

وعليه فإن أي نتاج حضاري يدخل أياً من أغلفة الأرض ويؤثر سلباً بطريق مباشر على سير العملية الحياتية، يعد تلوثاً. فدخول نواتج العمليات الصناعية مثلاً إلى الغلاف الجوي أو المائي أو الصخري سيؤدي بالضرورة إلى التأثير على الغلاف الحيوي للأرض، وذلك يسبب الاختلال في التوازن النسبي للمكونات الذي يحدثه دخول مثل تلك النواتج.

مسببات التلوث البيئي:

يحدث التلوث أساساً نتيجة عوامل عديدة منها:

أ ـ الانفجار السكاني وأثره على التوازن البيئي:

ويقصد بذلك ما يحدثه الانفجار السكاني، أي الزيادة الكبيرة التي شهدها ويشهدها النصف الأخير من القرن العشرين، من آثار تعمل على إخلال التوازن الطبيعي بين الكائنات الحية ومحيطها الذي تعيش فيه، فالإنسان بنشاطاته المختلفة والمتعلقة بالإنتاج سواء الزراعي أو الصناعي، يؤثر بما ينتجه من مخلفات على العناصر الطبيعية المحيطة به، ونتيجة للزيادة الكبيرة في تعداد سكان العالم فإن الآثار السلبية لمخلفاته على المحيط الطبيعي كانت ملحوظة التأثير في الاختلال بتوازن العناصر الطبيعية.

وما من شك في أن تعداد سكان العالم كان في الماضي قليلاً، وأن النشاط البشري محدوداً، حيث اعتمد الإنسان في حياته على نشاطات بسيطة مثل الجمع والالتقاط (الثمار، الفواكه، والدرنات) ثم الصيد، ومثل هذه النشاطات لا تؤثر ولا تخل بتوازن العناصر الحيوية والطبيعية للمحيط الجغرافي. وبمرور الزمن اكتشف الإنسان النار واستخدمها لأغراضه الحياتية، ولقد امتد نشاطه إلى حرق بعض الغابات والأحراش لتشتيت جموع الحيوانات وتسهيل اصطيادها. تلك حقبة من الزمان خلت، كان التلوث فيها غير ملموس وتأثيره على المحيط الطبيعي غير محسوس، ذلك لأن المخلفات الآدمية والحيوانية كانت تقع ضمن الإطار الطبيعي الذي يمكن للطبيعة التغلب عليه وتنظيف نفسها منه دون أن يلحق بها الضرر. فنجد أن تلك المخلفات تتفسخ وتتحلل ضمن

الدورة الغذائية دون أي أثر سلبي، لذلك نشأ الإنسان في بيئة طبيعية عذراء خالية من الملوثات فعاش معافى صحيح البدن قوي البنية.

انتقل الإنسان بعدها إلى حقبة متميزة وهي التي لاحظ فيها وتعلم فنون الزراعة فامتدت احتياجاته بمرور الزمن إلى الأرض الفضاء لمزاولة نشاطه الجديد، ولذلك لجأ في كثير من الأحيان إلى حرق مساحات من الأشجار الغابية لاستخدام أراضيها مناطق إنتاجية لنشاطه الجديد لإنتاج نوعيات مختارة من النباتات وبكميات وفيرة لتغطية الطلب المتزايد.

هكذا تحول المجتمع الإنساني من مجتمع بدائي بسيط متنقل إلى مجتمع زراعي بسيط ينعم بشيء من الاستقرار، فاستأنس بعض الفصائل الحيوانية وعمل على تربيتها ورعيها، فظهر الرعي حرفةً من الحرف البشرية التي يعتمد عليها الإنسان في توفير حاجاته ومتطلباته الحياتية، فروَّض الكثير من الحيوانات وسخّرها لخدمته سواء في الزراعة أو في التنقل وحمل أغراضه وحاجاته.

ولقد تطور النشاط الزراعي بمرور الزمن وذلك بعد أن اخترع الإنسان وشكل بعض الأدوات التي تساعده على فلاحة الأرض، مثل أدوات القطع والعزق وأدوات رفع المياه والحراثة وغيرها، فأصبح الإنسان يعيش في مجتمع زراعي متطور مستقر يسعى إلى توفير احتياجات الأعداد المتزايدة من السكان وتزويدها بما يلزمها من منتجات زراعية.

وحقيقة الأمر أن تلك التطورات حدثت خلال فترة زمنية ليست بالقصيرة، تم خلالها حرق مساحات شاسعة من الأراضي الغابية، ودون أن يعرف الإنسان في ذلك الوقت أن تصرفه هذا يساهم في ضخ العديد من الغازات الناتجة من الغلاف الغازي، كما سهل عملية انتقال بعض المواد الصلبة من سطح الأرض إلى الهواء، الأمر الذي سبب حدوث اختلال في التكوين الطبيعي للغلاف الجوّي. وقد أدّى ذلك إلى بعض التغيرات المناخية والبيئية، وأدّى إلى تغير في كم ونوع الأحياء في المناطق المتأثرة.

جاءت بعدها فترة ازداد فيها سكان هذا الكون زيادة سريعة ورهيبة نتيجة لتقدم الإنسان في سلم المعرفة وتحسن ظروفه المعيشية والصحية. وبازدياد

البشر ازدادت المتطلبات الحياتية، الأمر الذي قاد إلى زيادة ملموسة في المخلفات الناتجة عن حرق الوقود سواء الصلب، أو السائل منه أو الغاز. كما اضطر الإنسان إلى زيادة الإنتاج الغذائي لسد حاجات الأعداد المتزايدة، وذلك عن طريق زيادة الرقعة المزروعة بحرق المزيد من الغابات، أو عن طريق الزيادة الرأسية وذلك باستخدام كميات كبيرة من الأسمدة والمخصبات وخاصة في المناطق ذات الأراضي الزراعية المحدودة، وبذلك ساهم في إدخال وتركيز كم متزايد من الملوثات داخل المحيط الجغرافي للإنسان.

ولعل النمو السكاني الذي يبلغ معدله العالمي 1.7٪ سنوياً حتى نهاية هذا القرن سيؤثر تأثيراً مباشراً وخصوصاً في تلك المناطق التي يتركز بها النمو مثل المناطق النامية في كل من إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وتساهم هجرة السكان من الأرياف إلى المدن وخاصة في المناطق المذكورة آنفاً في زيادة إمكانية تلوث المناطق المزدحمة، وذلك لأن المهاجرين إلى المدن الرئيسية بحثاً عن فرص العمل في المؤسسات الصناعية وغير الصناعية لا يعيرون أي اهتمام لمدى إمكانية استيعاب تلك المدن وفق مخططاتها. فنجد أن كثيراً من الدول تضاعفت أعداد سكانها عدة مرات خلال النصف الأخير من القرن العشرين. وبالنظر إلى جدول أعداد سكان الدول الذي يفوق تعداد سكانها مائة مليون نسمة نجد أن معظمها يقع ضمن دول العالم الثالث.

جدول يوضح دول العالم التي يفوق عدد سكانها مائة مليون نسمة في عام 1997

الصين	1.221.596.775	روسيا	147.987.101
الهند	997.612.804	باكستان	132.185.299
الولايات المتحدة	267.964.767	اليابان	125.716.637
إندونيسيا	209.774.138	بنجلاديش	125.340.261
البرازيل	164.511.366	نيجيريا	107.129.469

ومع أننا نجد بالجدول ثلاثاً من الدول الصناعية الكبرى والمتقدمة علمياً

من بين أكبر عشر دول تعداداً للسكّان إلاً أن مجموع ما يقطنها من السكّان لا يمثّل إلاً نسبة ضئيلة لا تتعدّى 15٪ من المجموع الكلي للسكان بالدول المذكورة.

وإذا ما تفحصنا نسبة النمو السكاني لبعض المدن الرئيسية وجدنا أن مدن العالم الثالث تتوافق مع أعلى نسب النمو السكاني كما هو موضح بالجدول التالي:

نسبة النمو السكاني لبعض مدن العالم 1992 ـ 2000

المدينة	النسبة٪	المدينة	النسبة٪
برمنجهام ـ المملكة المتحدة	0.7ـ	مكسيكو ـ المكسيك	3.4
ديترويت ـ الولايات المتحدة	0.3ـ	ليما ـ بيرو	3.7
باريس ـ فرنسا	0.7	كنشاسا ـ زائير	4.1
طوكيو ـ اليابان	1.1	كراقش ـ باكستان	4.5
القاهرة ـ مصر	2.4	لاغوس ـ نيجيريا	4.8
دلهي ـ الهند	3.0	طهران ـ إيران	4.8

فبينما يتناقص تعداد بعض مدن الدول الصناعية الكبرى أَو يزداد بنسب لا تصل إلى 2٪ وذلك نتيجة التخطيط وإيجاد البدائل للسكان في المناطق المختلفة، نجد أن التزايد والتركز يزداد باستمرار في مدن دول العالم النامي، سواء نتيجة الزيادة الطبيعية العالية النسبة أَو بسبب هجرة السكان من الأرياف إلى تلك المدن، لذلك نرى أن النمو السكاني تزيد نسبته عن 2٪ في هذه المدن ويصل إلى أقصاه في مدينتي لاغوس وطهران.

وعدم التخطيط الجيد والسليم لاستيعاب الزيادة السكانية بالمناطق الريفية بدول العالم النامي، وعدم إقامة مشاريع جديدة لامتصاص العمالة الزائدة سيؤدي حتماً إِلى آثار جانبية سيئة تلحق الأذى بالسكان وبمحيطهم الجغرافي،

وفي الغالب يزداد الضغط على المدن القريبة نتيجة هجرة السكان إليها بحثاً عن الكسب السريع والقوت الجيد.

إن إدخال مظاهر التمدن إلى المناطق الريفية والقروية دون التخطيط السليم لمواجهة الآثار السلبية، يؤدي إلى إفقار العديد من السكّان ويجعلهم أكثر تعرضاً للأذى كما يؤدي في الوقت نفسه إلى تدهور بيئتهم التي يعتمدون عليها في توفير احتياجاتهم، ومن بين الآثار السلبية لإدخال مظاهر التمدن للأرياف ما يلي:

1 ـ الزحف على أجزاء كبيرة من الأراضي الزراعية لإقامة المنشآت الصناعية والأماكن السكنية، مما يؤثّر سلباً على الإنتاج الغذائي لتلك المناطق وقد تظهر أنواع جديدة من المخلفات والملوثات التي تؤثر على المنطقة وإنتاجها.

2 ـ قد يطال الأذى ويلحق الأراضي الزراعية وذلك بتجريفها لإقامة مصانع ومحاجر الطوب وما يتعلّق بهذا النشاط من مخلفات مما يؤثّر على التربة الخصبة وتحويلها إلى مناطق بور أو مستنقعات لا تصلح للإنتاج الزراعي والغذائي.

3 ـ ظهور بعض الآثار السيئة لكهربة الريف من حيث الاستخدام غير المرشد للتيار الكهربي، وانصراف أهالي القرى عن الخدمات الإنتاجية وذلك بتبديد الوقت أمام التلفاز وفي المقاهي وغيرها، وهذا يؤدي إلى انخفاض ملحوظ في الإنتاج النباتي والحيواني والإخلال بالتوازن البيئي.

4 ـ ظهور الكثير من الظواهر المتعلقة بالصرف الصحّي والتخلّص من الفضلات الآدمية مما يزيد من الأضرار التي تصيب المحيط الحيوي فوق الأرض.

ب ـ التقدم التقني والتصنيع:

يميل البعض إلى أن مشكلة التلوث في الدول النامية غير المتقدمة تقنياً لا تمثّل مشكلة خطرة إذا ما قورنت بالدول الأكثر تقدماً والتي تعتمد بدرجة كبيرة على عمليات التصنيع والأساليب التقنية الحديثة في إنتاج مختلف الاحتياجات الحياتية. فمنذ بزوغ فجر الثورة الصناعية تعددت مصادر الطاقة، واقترن الإنتاج

بالاستخدام المكثف لمختلف أنواع الآلات ولتوفير مثل تلك الآلات الصالحة للإنتاج، كان لا بد من إنشاء مصانع مختلفة تستخدم أنواعاً متعددة من الطاقة، مثل الفحم بأنواعه المختلفة والمنتجات البترولية، وأخيراً مختلف أنواع الطاقة الإشعاعية، ولا أحد يشك في أن احتراق مختلف أنواع الوقود ينتج مركبات وغازات قد يكون لبعضها التأثير الضار على توازن مركبات الغلاف الجوي للأرض، وذلك للخلل الذي تحدثه في النسب الطبيعية للمركبات الغازية للهواء. ومع ازدياد التقدم الصناعي وتطوره وظهور وتوطين المصانع في مختلف الأرجاء، ازدادت الملوثات الناتجة وتنوعت وبدأ الإنسان يشعر بأخطار ما يسببه لبيئته. فمثلاً مصانع الحديد والصلب، ومصانع الغزل والنسيج ومصانع تكرير البترول والبتروكيماويات، ومصانع الورق، ومصانع دباغة الجلود ومصانع الصناعات التحويلية ومواد التغليف والمفاعلات النووية وغيرها الكثير، كل تلك المصانع تلقي بالعديد من أصناف الملوثات مخلّفاتٍ صناعية، صلبة أَو سائلة أَو غازية، وهي جميعاً تدخل المحيط الجغرافي وتعمل على تلويثه بطريقة مباشرة أَو غير مباشرة.

وبمرور الزمن وارتقاء الإنسان في السلم الحضاري والتقني عمل ويعمل باستمرار على إنتاج الجديد، والكثير من الآلات والمعدات الأحدث والتي تستخدم في تشغيلها أنواعٌ جديدة من الطاقة (كالطاقات النووية)، وهذا بدوره يؤدي إلى تنوع جديد في الملوثات التي تنفثها هذه الآلات، وبالتالي تزيد من حدة التلوث البيئي. ومما لا شك فيه أن الإنسان يعمل ويحاول أن يقلّل من نسب المخلفات الصناعية وذلك بمعالجتها بطرق مختلفة قبل طرحها وإدخالها إلى المحيط البيئوي، وبالرغم من ذلك فإن خطر الملوثات يتسلل ويصل إلى الأحياء نتيجة تسرّب الملوثات إلى المحيط الجغرافي بطرق مقصودة وغير مقصودة.

وإذا نظرنا إلى نوعية المادة الملوثة فإن تلوث البلاد الأكثر تقدماً من الناحية التقنية يكون أكثر سوءاً، ويكون واضحاً في البلاد التي يوجد فيها مراكز توليد الطاقة النووية، والطائرات والصواريخ، ومراكز أبحاث الهندسة الوراثية

ومصانع المواد الكيماوية والمبيدات الحشرية. . . . الخ؛ إن التهاون البسيط وعدم اتباع الاحتياطات اللازمة عند تشغيل مثل تلك المراكز قد يؤدي إلى كوارث بيئية كبيرة. فتسرب مادة مشعة من أحد المفاعلات، أو تسرب فيروس أو كائن حي دقيق من مركز أبحاث وراثية، أو تسرّب غاز من أحد المصانع الكيماوية إلى المحيط الجغرافي لتلك المراكز سيؤدي حتماً إلى كوارث وأضرار تلحق جميع الأحياء بالمنطقة.

وقد تدخل المحيط الجغرافي بعض الملوثات الطبيعية التي لا دخل للإنسان في إيجادها، فيكون التلوث طبيعياً وليس بشرياً، إلاَّ أنه في الغالب يمكن للمحيط البيئوي استيعاب مثل تلك الملوثات والتغلّب عليها فيما لو بقيت وحدها. ومن أمثلة هذه الملوثات الغازات التي تدخل الغلاف الجوي نتيجة الحرائق الطبيعية للغابات، وتلك التي تنفثها البراكين أثناء ثورانها والغبار والمواد الصلبة التي تدخلها العواصف الرملية إلى الغلاف الجوي.

وعليه فإنه من الواضح أن الجزء الأعظم من الملوثات التي تعاني منها مختلف الأنظمة الحيوية في هذا الزمان، يتعلّق مباشرة بالنشاط البشري، وسواء كانت منتجات ثانوية أو مخلفات عضوية أو غير عضوية صلبة كانت أو سائلة أو غازية. ويمكن هنا الإشارة إلى الملوثات الأكثر شيوعاً في المجتمعات البشرية التي أهمها:

1 ـ المخلفات الآدمية بمختلف أنواعها ومياه الصرف.

2 ـ الغازات والتي أهمّها أول أكسيد الكربون، وثاني أكسيد الكربون، وثاني أكسيد الكبريت والكلور والفلور ومشتقاته وغيرها كثير.

3 ـ الأتربة والغبار والغاز وغيرها.

4 ـ المركبات الكيميائية مثل مركبات الألدهايد، الزرنيخ، وفلوريدات الهيدروجين.

5 ـ المركبات المعدنية ومن أهمها الرصاص، الزئبق، الزنك والنحاس والحديد.

6 ـ المبيدات الحشرية ومبيدات الحشائش ومبيدات القواقع والديدان والقوارض.

7 ـ الأسمدة بأنواعها المختلفة سواء الطبيعية منها أَو الكيماوية وخاصة إذا زادت مقاديرها عن الحد الذي يمكن للمحيط استيعابه.

8 ـ المواد المشعة الناتجة عن المركبات الصناعية الحديثة والتفجيرات النووية وبعض مراكز العلاج.

ولا شك أن لكل محيط جغرافي قدرة معينة ومحددة لاستيعاب ما يدخله من مواد غريبة عن مكوناته الطبيعية، ولا يعتبر محيطاً ملوثاً طالما بقيت نسبة تلك المواد داخل قدرته على استيعابها، أما في حالة زيادة مادة أَو أكثر عن الحد المذكور فإن الوسط يصبح ملوثاً وتبدأ مظاهر الضرر على الكائنات الحية تظهر وتترسخ. وقد تدخل تلك العناصر الملوثة إِلى السلسلة الغذائية للأحياء النباتية والحيوانية، وبمرور الزمن يزداد تركيزها وقد تلحق الضرر بالحياة البشرية عند تسرب تلك المواد عن طريق استخدام تلك المنتجات النباتية والحيوانية غذاءً للبشر.

ويعد التلوث بالإشعاع من أخطر أنواع الملوثات، حيث إن التعرّض المزمن ولو بكميات قليلة منه تؤدي إِلى أضرار كبيرة وخطيرة وغير قابلة للارتداد، وذلك لأن تأثير النسيج الخلوي للكائنات الحية بالجرعات الإشعاعية العالية غالباً يكون مزمناً ولا يمكن إرجاع النسيج الخلوي إِلى حالته الطبيعية المعتادة.

ويسعى الإِنسان إِلى التخفيف والتقليل من أضرار التلوث المحتملة، وذلك عن طريق تخفيف تركيز الملوثات بالمحيط الذي يعيش فيه؛ فيعمل على إبعاد ما يمكن إبعاده، سواء بإيصال الغازات إِلى الأجزاء العليا من الغلاف الغازي، أَو بقذف المخلفات السائلة وشبه الصلبة إِلى أعالي البحار والمحيطات كي تنتشر في مساحات شاسعة فتصبح محدودة التأثير. ومع أن الإِنسان يستخدم مثل هذه الطرق للوقاية من التلوث، إِلاَّ أنه بمرور الزمن وفي كثير من الأحيان تساعد الظروف الطبيعية والمناخية على إرجاع بعض تلك الملوثات إِلى أماكن نشأتها والتأثير على المكونات الحيوية.

ولعل التعرّض إلى التلوث بالمبيدات بشيء من التفصيل في هذا المقام يعطي صورة واضحة للقارىء على ما يمكن أن يسببه الإنسان لبني جنسه عند سعيه للقضاء على بعض الكائنات التي تعد أعداء نشاطاته الإنتاجية وخاصة ما يتعلّق منها بالنشاط الزراعي. فقد لاحظ الإنسان في محيطه وجود الكثير من الأعداء الطبيعيين فعمل ولا يزال يعمل على مقاومتهم والقضاء عليهم كي لا يؤثروا على حياته وثرواته، ومن أمثلة هؤلاء الأعداء الحشائش والحشرات، والقوارض، وأمراض النباتات وغيرها كثير. وهي مجتمعة تسبب الكثير من الأمراض للبشر فهي تؤثّر على الإنتاج الغذائي وتسبب فقدان نسب عالية من المحاصيل التي يمكن أن تسد رمق الكثير من المحتاجين، كما تسبب الكثير من الأضرار الجسدية وذلك بما تنقله من ميكروبات لتساعد على تفشي الكثير من العلل والأمراض بين البشر.

وكان الإنسان في العصور السابقة يقف عاجزاً أمام ما تحدثه الحشرات والقوارض من هجمات وأمراض وبائية، فقد تغزو القوارض مساحات شاسعة وتقضي على معظم المحاصيل الزراعية وعلى كل ما هو أخضر، ولا يستطيع الإنسان أن يعمل إلاّ القليل للحد من أضرار مثل هذه الهجمات. وقد تنتشر الكثير من الأوبئة والأمراض بين الناس بسبب انتشار أنواع من البراغيث والقمل والذباب وغيرها من الفطريات والبكتيريا؛ وكان الإنسان يقف عاجزاً أمام مثل هذه الغزوات، إلاّ أنه في العصر الحديث تمكن من مقاومة الكثير منها والقضاء عليها وخاصة في الدول التي نالت نصيباً جيداً من التعليم.

يستخدم الإنسان الكثير من الطرق لمكافحة الآفات، والتي منها النظافة العامة واتباع الطرق العلمية الحديثة للتخطيط العمراني، وزراعة وتربية النباتات المقاومة، وكذلك تربية العديد من الحشرات النافعة التي تساعد في القضاء على الحشرات الضارة، وأخيراً في عصر الاختراعات أصبح الإنسان يستخدم المبيدات الكيميائية للقضاء على الكثير من تلك الحشرات الضارة. وما من شك في أن اتباع أساليب النظافة على مستوى البيت والحي والمدينة والدولة، هو سبيل فعال لمكافحة الآفات.

فمثلاً ردم البرك والمستنقعات وإزالة أماكن توالد وتكاثر الحشرات والقوارض، والحد من إقامة المباني العشوائية حول المدن الرئيسية كلها من الطرق طويلة الأمد التي يستخدمها الإنسان للحد من فرص توالد وانتشار الآفات والأمراض.

ولقد استخدم الإنسان الكثير من المستحضرات الكيميائية موادّ مسممة ومبيدة لكثير من الأحياء الضارة المتواجدة بمحيطه الجغرافي، وأطلق عليها اسم المبيدات الحشرية. وخلال فترة زمنية أبدى الإنسان ارتياحاً إلى نتائج استخدام تلك المستحضرات، وكان مستحضر أخضر باريس أول مبيد كيماوي استخدم عام 1860م وهو من مركبات الزرنيخ الذي سادت مركباته حتى نهاية القرن التاسع عشر، ثم استخدمت مركبات الزئبق والسيانيد، وكذلك المركبات المستخلصة من أصول نباتية مثل، النيكوتين، والروتيتون، وغيرها مع بداية القرن العشرين.

ومع مرور الزمن ازداد لجوء الإنسان إلى استخدام المبيدات الحشرية، ولكنه أيقن ضرورة اتخاذ إجراءات وقائية بعد ظهور حالات من التسمم البشري في إنجلترا عام 1925 نتيجة لتناول فواكه مستوردة ومعاملة بمركبات الزرنيخ، لذلك استحدث الإنسان قانوناً لتحديد نسبة استخدام مركبات الزرنيخ عام 1927، وخلال سنوات الحرب العالمية الثانية تم استخدام T.D.D وكذلك 2.4.D حيث ثبتت فعالية المبيد الأول ضد عدد كبير من الحشرات التي عانى منها الإنسان، كما سجل فعالية كبيرة في إبادة الآفات الزراعية. أما المركب الثاني فقد سجل مقدرة كبيرة في إبادة الحشائش والنباتات غير المرغوب فيها. ثم تلت أنواع عديدة من المبيدات اكتشفت مع مرور الزمن والتي ثبتت فعاليتها ضد الكثير من الآفات والأمراض، والتي من أهمّها المركبات الفسفورية العضوية ومجموعة البيرميدات وغيرها كثير.

ومن الأخطاء البشرية التي ارتكبها الإنسان أنه اهتم كثيراً، عند اكتشافه للمبيدات الكيميائية، بفعالية المبيد على الكائنات الحية التي يريد مكافحتها، ولم يولِ اهتماماً للتأثيرات الجانبية التي يمكن أن تسببها تلك المستحضرات للأحياء غير المستهدفة. ولذلك ظهرت تأثيرات على مكونات المحيط الجغرافي

لا يرغب الإنسان في رؤيتها، مما جعله يبحث في طرق الوقاية من مثل تلك التأثيرات.

التأثيرات غير الموجودة للمبيدات:

نتيجة لاستمرار استخدام المبيدات ضد الآفات فلقد اكتسبت الأجيال الجديدة من الآفات والحشرات مناعة ضد تلك المبيدات مما جعل الإنسان يزيد من درجة سمية تلك المبيدات سنة بعد أخرى لكي تبقى ذات مفعول جيد وتؤدي الغرض الذي اكتشفت من أجله، وبذلك أصبحت المبيدات الحشرية من أهم مصادر التلوث الكيميائي للمحيط الجغرافي. ولقد ظهر جلياً أن الاستخدام الموسع لمثل تلك المبيدات يسبب تأثيرات ضارة وقوية على المحيط الحيوي، الممثّل في الإنسان والحيوان والنبات، حيث ظهرت أضرار وراثية لدى الإنسان والثدييات والنباتات الراقية مما تحتم على الإنسان البحث والدراسة لمعرفة السبل الصحيحة لتفادي مثل هذه الأضرار. وبالرغم من التقدم التقني والعلمي في هذا الزمان إلاّ أن الآثار السلبية للمبيدات الحشرية لا زالت تلازم الأنواع المستحدثة من المبيدات، وفي كثير من الأحيان تؤدي إلى أمراض سرطانية وخاصة في المناطق النامية من دول العالم الثالث.

وتعد كل من ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية مصدر إنتاج جل المبيدات المستخدمة في العالم، فنجد ألمانيا تصدر 90٪ من إنتاجها من المواد المبيدة بينما تصدر الولايات المتحدة 40٪ من إنتاجها السنوي، وتنتهي معظم تلك المواد المصدرة إلى دول العالم الثالث النامية سواء في إفريقيا أو آسيا أو أمريكا اللاتينية. وفي الوقت الذي تضع فيه الدول الصناعية المتقدمة قوانين تنظم استخدام وتوزيع المبيدات داخل حدودها، نجدها لا تتحفظ على التصدير والاستخدام خارج الحدود، وخاصة داخل الدول النامية التي لا يمكنها متابعة أنواع الكيماويات المنتجة والمستخدمة مبيداتٍ، وتحديد درجة خطورتها خاصة وأنه ما يزيد عن 500 نوع جديد ينتج كل عام. ونتيجة للاستخدام المكثف للمبيدات لمكافحة الحشرات والأمراض والطفيليات، فلقد أصبحت بعض المناطق شديدة التلوث بهذا النوع من التلوث البيئي، وتشير بعض التقارير إلى

تأثر ما لا يقل عن نصف مليون من البشر كل عام ويصابون بدرجات متفاوتة من التسمم نتيجة استخدام المبيدات الكيماوية.

وما من شك في أن تلوث البيئة الطبيعية بالمبيدات الحشرية يعد من أهم المشاكل التي تواجهها جميع الدول على السواء أينما وجدت على السلم الحضاري. وتعقد الكثير من المؤتمرات والندوات وحلقات النقاش، وتكونت الكثير من المؤسسات العالمية التي تهتم بالبيئة لأجل تقييم الفوائد والمضار التي نجمت عن استعمال المبيدات والآثار الجانبية التي يتعرض لها الإنسان ومحيطه الحيوي من جراء ذلك الاستعمال. ويلاحظ أنه في الدول المتقدمة يتم تقييم الفوائد والأضرار، ويوضع في الحسبان تلك الأضرار التي تلحق بالإنسان نتيجة استخدام المبيدات، فتجري مقارنة جادة بين ما سوف تجنيه هذه الدول من غذاء من الزراعة بعد معاملتها بالمبيدات وبين حماية الإنسان ومحيطه الجغرافي. أما في الدول النامية فالاهتمام يوجه إلى إنتاج أكبر كمية من المواد الغذائية مع اهتمام قليل بما سوف ينجم من أضرار نتيجة ذلك الاستخدام وقد ينعدم هذا الاهتمام في كثير من الدول، وإذا ما تساءلنا عن إمكانية أن تصبح المبيدات مهدداً فعالاً وحقيقياً للعنصر البشري يزداد مع التقدم الحضاري والتقني، فإنه من خلال تتبع نواتج استخدام الكثير من المبيدات في مختلف البيئات أمكن تلخيص النتائج التالية:

أ - إن معظم المبيدات المستخدمة للقضاء على الآفات والحشرات يمكن أن تحدث أوراماً سرطانية في جسم الإنسان إذا زاد تركيزها في أنسجة الجسم عن الحد المسموح به طبيعياً، وهناك إشارات في تقارير منظمة الصحة العالمية التابعة للأمم المتحدة على أن معدل حالات الإصابة بالسرطان قد ارتفع بنسبة كبيرة خلال النصف الأخير من القرن العشرين وخاصة في الدول النامية، ويرجع السبب إلى استخدام المبيدات والمواد السامة على نطاق واسع. ومن الجدير بالذكر أن الآثار السلبية لاستخدام المبيدات لا تقتصر على المنطقة المستخدمة فيها بل تنتقل عبر السلسلة الغذائية إلى مناطق قد تكون بعيدة جداً عنها.

ب ـ إن لحوم الحيوانات والطيور والأسماك وبيض الدجاج تحتوي على تركيزات من بقايا المبيدات والتي قد تسبب أضراراً بالغة للإنسان إذا لم يتخذ احتياطاته في استخدام مثل تلك المواد الغذائية، وتشير نتائج الدراسات التي أجريت لتتبع بقايا المبيد الحشري المعروف باسم (دايلدرين) إنه يوجد في 80٪ من جميع اللحوم والأسماك والدجاج ومنتجات الألبان وفاكهة الحدائق في ولايات الغرب الأوسط بالولايات المتحدة الأمريكية التي كانت تستخدم هذا المبيد على نطاق واسع. وقد ثبتت أخطار الدايلدرين منذ سنة 1974 حيث اكتشف أن دم وشحوم الكثير ممن استخدموا تلك المواد الغذائية تحوي على تركيزات عالية تنذر بخطر حدوث السرطان.

جـ ـ إن ألبان الأمهات وأنسجة أعضاء الأطفال حديثي الولادة في معظم دول العالم تحتوي على تركيزات مختلفة وآثار للمبيدات الحشرية. وقد تنبهت معظم الدول إلى الخطر الذي يهدد الأجيال القادمة فسارعت بسن القوانين الصارمة والرادعة لمنع استخدام المبيدات المحرمة بأي شكل من الأشكال فوق أراضيها وذلك لإبعاد مثل تلك الأخطار عن النشء الجديد.

د ـ وجود بقايا من المبيدات في مياه الأمطار التي تسقط على دول لم تستعمل تلك المبيدات، كما ظهرت تركيزات من المبيدات في مياه البحار والمحيطات والأجسام المائية الأخرى مما يسبّب تلوث الأسماك والأحياء المائية، وهذا بدوره يؤثّر على الكائنات الحية التي تعيش في تلك الأجسام المائية والتي تلعب دوراً هاماً في الحفاظ على التوازن البيئي.

ولقد تنبه ذوو الاختصاص إلى أن التلوث لا يعرف حدوداً معينة بل ينتشر في جميع أنحاء العالم حيث يمكن لبقايا المبيدات الحشرية الانتقال من دولة إلى أخرى ومن قارة إلى أخرى نتيجة ظروف طبيعية معينة كالهواء والماء أو عبر السلسلة الغذائية من المنتجات الغذائية النباتية الحيوانية. وعلى ذلك فإن التلوث بشكل عام والتلوث بالمبيدات بشكل خاص يشكل تهديداً خطيراً للعنصر البشري، لذلك تبذل الجهود لعقد المعاهدات الدولية للتعاون في سبيل الحد من

تلوث البيئة بالمواد السامّة والتي تمثّل خطورة على الصحة العامة ومن بين التوجيهات المعمّمة نتيجة الاتفاقيات الدولية ما يأتي:

1 ـ قبل اختيار المركب المراد استخدامه يجب التعرّف عنه جيداً من الخواص الطبيعية والكيماوية ودرجة السمية والفاعلية.

2 ـ توخي الدقة في إعداد المستحضرات المختلفة للمبيدات.

3 ـ التعاون مع الهيئات الدولية لدراسة المخلفات بطرق قياسية وتحذير انهيار المركبات تحت ظروف التطبيقات الحقلية.

4 ـ دراسة التأثيرات على الكائنات غير المستهدفة من نبات وحيوان وكائنات دقيقة وغيرها.

5 ـ الاهتمام بدراسات المقاومة في الحشرات والمناعة في الإِنسان وكذلك دراسة التأثير الطفري للمبيدات.

6 ـ تحسين وسائل التطبيق بتطوير الآلات ودراسة تطوير تقنيات التطبيق.

7 ـ الاهتمام بالإجراءات الوقائية للعمال القائمين على التطبيق.

8 ـ تطبيق تعليمات التداول والنقل والتخزين والاستخدام والتخلّص من النفايات والعبوات طبقاً للتعليمات الخاصة بكل مبيد.

9 ـ وضع أفضل الإمكانيات للاحتواء الفوري لحالات التسمم بالمبيدات.

مما سبق يتضح جلياً أن استخدام المبيدات يلوث كل أوساط المحيط الجغرافي ويعمل على القضاء على الحشرات النافعة مثل النحل وديدان الحرير واليرقات والحشرات المائية والعوالق النباتية والحيوانية التي تعتبر غذاءً هاماً لما تحتويه الأجسام المائية من أحياء، كما تسبب المبيدات اختفاء الكثير من الطيور الجارحة والثعالب والثعابين في أماكن كثيرة من العالم وهي التي كان لها دور هام في تنظيف المحيط الأرضي من الجيف، والفتك بالقوارض والحد من الطيور الضارة والجرذان وغيرها. وقد يسبب الاستعمال السيىء للمبيدات الحشرية اضطرابات في التوازن البيئي وهذا ما لا تبتغيه العقول النيرة وتعمل جاهدة على تجنّب عواقبه القاتلة.

قائمة المراجع

1 ـ أَبو العطاء، فهمي هلالي. الطقس والمناخ، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، الإسكندرية.

2 ـ أحمد رشيد. علم البيئة، معهد الإنماء العربي، الطبعة 1، 1976.

3 ـ أوغلي، عرب، استصلاح وتحسين الأراضي، الإسكندرية 1974.

4 ـ حديد، أحمد وآخرون. المناخ المحلي، بغداد، 1982.

5 ـ الحمد، رشيد وآخرون. البيئة ومشكلاتها، الطبعة 2، الكويت.

6 ـ مقيلي، إمحمد عياد. إجراءات في سبيل مقاومة التصحر ـ الساحل الإفريقي، مؤتمر تنمية المجتمعات الصحراوية، تجربة الجماهيرية، مرزوق 1987.

7 ـ المياس، عصام، مشاكل تلوث البيئة الزراعية، معهد الإنماء العربي، الطبعة 1، 1976.

8 ـ السلاوي، محمود. الموارد المائية للجماهيرية العربية الليبية، منشورات جامعة الفاتح 7.

9 ـ السيد، عبد العاطي السيد، الإنسان والبيئة والمجتمع، دار المعرفة الجامعية الأزاريطة، الإسكندرية 1996.

10 ـ الشرنوبي، محمّد عبد الرحمن. الإنسان والبيئة، الطبعة 2، القاهرة، 1981.

11 ـ علي عبد الكريم علي. جيوكيمياء المركبات الجغرافية الطبيعية، البصرة، 1979.

12 ـ زين العابدين، علي، تلوث البيئة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1992.

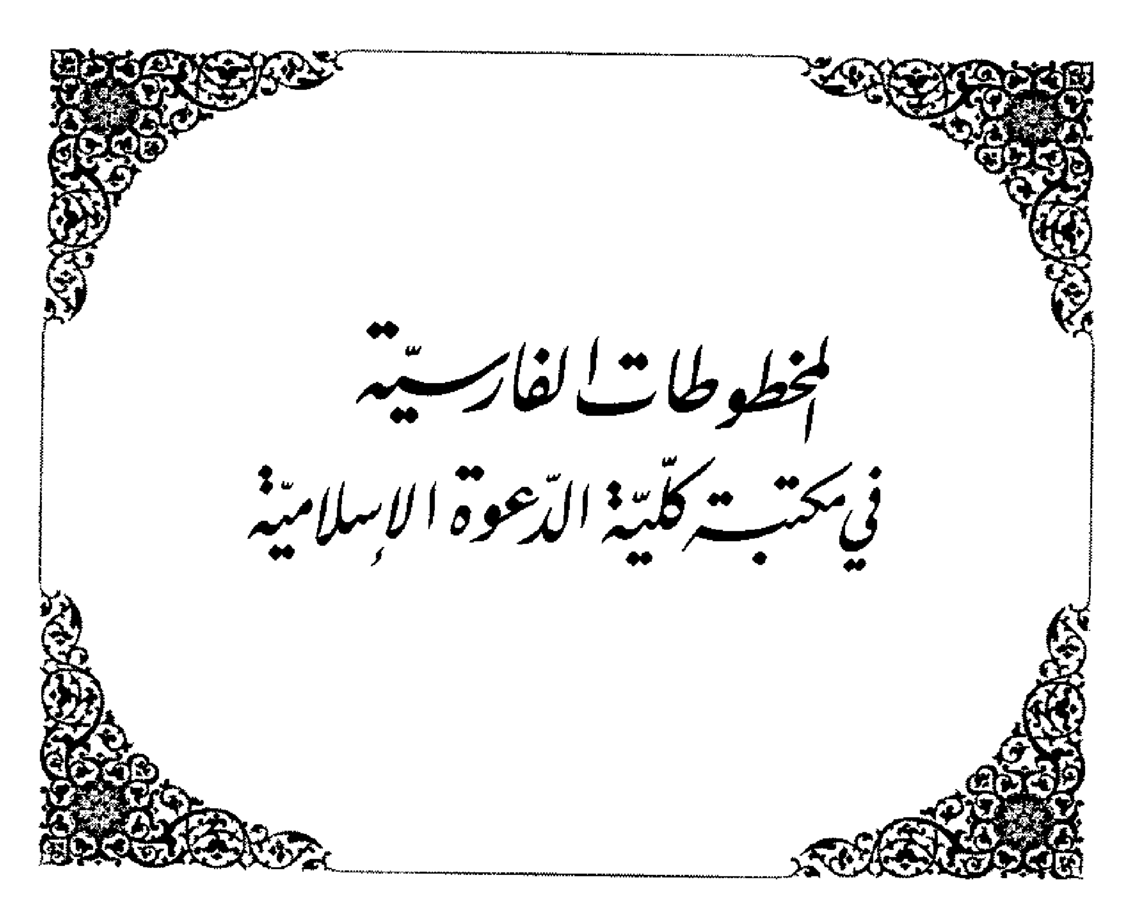
13 ـ زين العابدين عبد المقصود. البيئة والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1981.

14 ـ روبيرت لافون. التلوث، ترجمة نادية القباني، جينيف، 1977.

15 ـ الجندي، إبراهيم علي. التلوث يخلف الجميع والأمن الصناعي يقيهم، الأنجلو المصرية، 1981.

16 ـ المعهد العربي لإنماء المدن، النظافة العامة والتخلص من النفايات في المدن العربية، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1986.

17 ـ لجنة خبراء منظمة الصحة العالمية. تقرير (مكافحة تلوث البيئة)، جينيف، 1985.



عبد الظاهر عبد القادر الأفغاني

تقديم

تحدثت في الجزء الأول من هذا المبحث عن الآثار النافعة للتواصل الفكري والثقافي بين أبناء الأمة الإسلامية ثم عن المآسي والمصائب التي تترتب على انقطاع هذا التواصل بصورة موجزة وفق مقدرة هذا المبحث.

وقد لاحظت أثناء اطلاعي على التوجهات العلمية في البلدان الإسلامية أن انقطاع الصلة الثقافية والفكرية الإسلاميتين أدّى إلى تفكك فكري وعقلي بين المسلمين ومن ثم انقسموا إلى تكتلات فكرية وسياسية متنازعة ناسين المبادئ الإسلامية السامية مطالبين النجاة من أعدائهم ويبحثون عن الخلاص في أفكارهم.

وقد يعجب القارئ كل العجب إذا سمع أن ثمة آلافاً من الباحثين والمؤلفين المشتغلين في مجالات البحث والنقد والتمحيص والترجمة ينفقون بياض نهارهم وسواد لياليهم في بطون كتب الغربيين ومقالاتهم في دوريات مختلفة ووسائل إعلامية متباينة ـ وهذه أعمال نحبذها وندعو إليها للأخذ منها بقدر حاجاتنا ـ ويترصدون كل لحظة ما يقال ويكتب عندهم ولا توجد مؤسسة أَو باحثون أَو مؤلفون يهتمون بلغات المسلمين وثقافاتهم، وأفكارهم اللّهم إِلاّ القليل النادر الذي لا يحسب له حساب.

ويدعو الباحث مؤسسات إسلامية بعامة وكل مؤمن مخلص بصورة خاصة إِلى أن يهتموا بأمور المسلمين ويفتحوا أقساماً لدراسة اللغات الشرقية في جامعاتهم وينهضوا بترجمة ما كتب أَو يكتب في هذه البلدان إن أرادوا رأب صدع المسلمين وسد شملهم.

وقد تحدثت في الجزء الأول عن كيفية اندماج المسلمين وتأثرهم بالقرآن الكريم متمثلاً لها بانتقال الهجائية العربية إِلى لغات مختلفة وقارنت بين الهجائية الفارسية، والبشتوية، والأوردية وبين هجائية اللغة العربية.

ولاحظت أثناء قراءتي الجزء المنشور من هذا المبحث أن ثمة أخطاء حدثت في الطباعة فحاولت أن أشير إليها في هذا الجزء من المبحث.

هناك خطأ في الهجائية الأوردية والبشتوية حيث اختلط الجدول المخصص لهجائية كل لغة فانتقل نصف الهجائية الأوردية إِلى الهجائية البشتوية وكذلك العكس ولذلك أضع الهجائية الصحيحية لكلتا اللغتين في جدولين جديدين مع بيان الزيادة والنقصان:

فحروف اللغة البشتوية تزيد بأحد عشر حرفاً على الهجائية العربية وهي كما في هذا الجدول:

1	پ	تكتب كالباء ولكن بزيادة نقطتين	وتنطق مثل P في اللغة الإنجليزية
2	چ	تكتب كالجيم بزيادة نقطتين	وتنطق مثل CH في اللغة الإنجليزية
3	ژ	تكتب كالراء بوضع نقطة فوقها ونقطة تحتها	وتنطق مثل J في اللغة الإنجليزية

4	گ	تكتب كالكاف بوضع علامة كالفتحة عليها	وتنطق كالجيم في اللهجة القاهرية في جمهورية مصر العربية.
5	تھ	تكتب كالتاء بزيادة علامة كالهاء الصغيرة تحتها	وتنطق كالتاء المفخمة أو T في الإنجليزية.
6	خ	تكتب كالحاء بزيادة همزة صغيرة فوقها	وتنطق كالزّاي في العربية.
7		تكتب كالحاء بزيادة ثلاث نقاط فوقها	وتنطق بين S وSH في اللغة الإنجليزية.
8	د	تكتب كالدال بزيادة علامة صغيرة كالهاء تحتها والعلامة تكون ملتصقة بها	وتنطق كالدال المفخمة أو D في الإنجليزية
9	نب	تكتب كالسين بزيادة نقطتين واحدة فوقها وأخرى تحتها	وتنطق كالشين أو الخاء في اللغة العربية.
10	ن	تكتب كالنون بزيادة هاء صغيرة ملتصقة بها تحتها	وتنطق كالنون قريبة إلى صوت اللام.
11	ـہ	تكتب كالراء بزيادة هاء صغيرة ملتصقة بها تحتها	وتنطق كاللام.

ويصل عدد حروف البشتوية إِلى تسعة وثلاثين حرفاً وتكتب كالآتي:

ا	ب	پ	ت	تمت	ث	ج	چ	ح	خ	خ	ح
د	د	ذ	ر	ر	ز	ز	س	نبى	ص	ض	ط
ظ	ع	غ	ف	ق	ك	گ	ل	م	ن	ن	و
هـ	ي										

وأما اللغة الأوردية فكتبت أيضاً بالهجائية العربية بزيادة أصوات جديدة تتناسب مع اللغة الأوردية وتتمثّل في الرموز الآتية في هذا الجدول.

الرقم	الحرف	كيفية الكتابة	كيفية النطق
1	پ	هذه الأحرف الأربعة تكتب وتنطق كما في الفارسية والبشتوية[1].	
2	چ		
3	گ		
4	ژ		
5	دط	تكتب كالدال بزيادة طاء صغيرة فوقها.	وتنطق كالدال المفخمة أو حرف D في الإنجليزية.
6	رط	تكتب كالراء بزيادة طاء صغيرة فوقها	وتنطق كاللام في اللغة العربية
7	بط	تكتب كالتاء بحذف النقطتين ووضع طاء صغيرة مكانهما	وتنطق كالتاء بالتفخيم أو حرف (T) في الإنجليزية
8		تكتب كالدال المعكوسة بتطويل الجانب الأسفل	وتنطق كالألف المكسورة في الكلمة وكالياء بمفردها.

وقد رتبت فهرست المخطوطات وفق المنهج السابق في الجزء الأول تتميماً لما بقي مستخدماً الرموز الآتية:

ا	ب	پ	ت	بط	ث	ج	چ	ح	خ	د
دط	ذ	ر	رط	ز	ژ	س	ش	ص	ض	ط
ظ	ع	غ	ف	ق	ك	گ	ل	م	ن	و
هـ	ي	د								

ن : الناسخ

ت ن : تاريخ النسخ

د ت : بدون تاريخ

ل : اللغة

(1) انظر مقالتنا في مجلة كلية الدعوة الإسلامية العدد الرابع عشر 1997 ص: 542.

م : المقاس

ق : عدد الأوراق

س : عدد الأسطر

؟ : مجهول.

والله أسأل أن يوفقنا لخدمة الإسلام والمسلمين وتراثهم الدفين إن شاء الله تعالى.

دواوين الشعر:

ديوان إملاء/ إملاء. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 235. ـ س/ 13. ـ م/ 24 × 13سم.

بدايته:

(كـنـم تـلـقـيـن درس بـيـخـودى خـودرا

زسوز شمع در رقص آورم پروانهٔ خودرا...).

نهايته:

(اي قـد تـو سـرو چـمـن آراى هـمـه

خـورشـيـد سـاعـدت بـاعـث سـوداى هـمـه...).

الملاحظة: بدايته مفقودة.

رقم التصنيف: 43.

ديوان حسن/ حسن. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.. ق/ 1722. ـ س/ 15. ـ م/ 22 × 1/ 2سم.

بدايته:

(مـيـخـو اسـتـم كـزدسـت او امـروز فـريـادى زنـم

گريه گره شد در گلوبسته شد فرياد را...).

نهايته :

(نـا مـم كـه حـسـن كـردنـداز عـالـم غـيـب آمـر

تـوبـوى بـمـن يـابـى آخر گه زكـامـت ايـن. . .).

رقم التصنيف: 117.

ديوان سلطان محمّد توفى/ سلطان محمّد تونى. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 128، س/ 15، ، م/ 12,5 × 14سم.

بدايته :

(أي شـــفـــيـــع هـــردو عـــالـــم

فـــرزنـــد خـــلـــف تـــريـــن آدم. . .).

نهايته

(بـــهـــركـــجـــاكـــه روى درركـــاب عـــزم تـــوبـــاد

ظـفـركـه دسـت بـفـراك دولـتـت بـزرد. . .).

رقم التصنيف: 44.

ديوان سقا/ تأليف سقا. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 68، س/ 15، م/ 18 × 11,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

(بـــاز ســـر كـــرده بـــراه طـــالـــبـــش حـــيـــرانـــم

كـه مـن قـطـره كـجـا وهـوس عـمـانـم. . .).

نهايته

(شـــره ســـقـــا بـــنـــفـــس خـــود غـــارت

زيـــنـــســـبـــب گـــفـــتـــم لا إلـــه إلا الله. . .).

رقم التصنيف: 45.

ديوان عبد الصمد/ تأليف عبد الصّمد. ـ ن؟. ـ ت ن/ 1240هـ ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 58، س/ 13، م/ 18 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (آغاز ابتداى نسخة اشعار كتاب من تصنيف ضعيف الوجود عبد الصمد گنه كار دلشكسته هيچ مدان در تاريخ سنة هجرت كه يگكهزار ودوصد وچهل بود...).

نهايته:

(نوشتم خط ندانم تاكه خواند

كه بيشك من بميرم خط بماند...).

رقم التصنيف: 46.

ديوان قاسمي/ تأليف قاسمي. ـ ن/ محمّد علي بن سيد علي البخاري. ـ تن/ 969هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 239، س/ 13، م/ 23 × 14سم.

بدايته:

(من بيچاره سودازده سرگدانم

كه بأوصاف خداوند سخن جون رانم).

نهايته:

(لو راوبگرفت عالم إتمام

ديده بگشا تابيني والسلام...).

رقم التصنيف: 47.

ديوان كليم/ تأليف كليم. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 241، س/ 14، م/ 19,5 × 11سم.

بدايته :

(درواعش ديده طوفان خيرسيبا ييست حيف

كزقف دل ديده ام چو بچنتشم عينك نم. . .).

نهايته :

(ســيــنــدى كــاب ازيــن تــالاب خــورد

شــوداز صــحــبــتــش آتــش فــســرده. . .).

رقم التصنيف : 49.

ديوان مهردل/ تأليف مهرول. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 131، س/ 15، م/ 26 × 15سم.

بدايته :

(يـرفـشــان خـيــالــم بـرتـراز گـردون بـود

بـى يـروبـالـيـم أمـا بـال وپـرداريـم سـا. . .).

نهايته :

(تابكى اي شوخ سنگين دل كنى جور وجفا

من كجا صبر ازكجا بنياد طاعت ازكجا. . .).

رقم التصنيف : 49.

ديوان مير غلام محمّد/ مير غلام محمّد. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية.

ـ خ/ الفارسي.

ق/ 1، س/ 18، م/ 26 × 15سم.

بدايته :

(درذكر خاتتم الانبياء صلى الله عليه وسلم. . .).

نهايته :

(بــرســانــد ان رســالــت يــدرش

بــود غــافــل وكــرداز ان خــبــرشــن. . .).

رقم التصنيف : 50.

ديوان ملار تأليف ملا محمدي. ـ ن/ مير عبد الله بن مير سيد بن مير عبد الله بن مير محمد أمين الخنلابي. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 211، س/ 12، م/ 24 × 14سم.

بدايته:

(بجز عشق غوض مكن منشين بساحلتها

زدرس عشق شايدحل شود قفل دلها...).

نهايته:

(دهد شهى يسر به پيرمغان

ازنشه باده كى خبر دار شوى، ...).

رقم التصنيف: 51.

ديوان مير جمال الدين/ تأليف مير جمال الدين. ـ ن؟. ـ ت ن/ 121هـ[2]. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 59، س/ 14، م/ 16 × 11سم.

بدايته:

(الهى شوخى برقى تجلى كن زبانم را

قبول خاطر موسى نگاهان كن بيانم را...).

نهايته:

(فرقت ميان لب او تا بمسيح

كوزنده برشنام كندا وبدعا...).

رقم التصنيف: 52.

ديوان نبى/ تأليف نبى. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ـ ق/ 179، س/ 14، م/ 21 × 11,5سم.

---

(2) هكذا في المخطوط ولعل الصحيح 1121هـ.

بدايته :

(خواركن خودرادرين داری که تاغنقاست اينجا

مكزرى تازخودی انيجا توکی ازماشوی. . .).

نهايته :

(انـجـام چـی مـيـخـواهـی غـيـدانـم ازنـي دنـيـا

فـنـاديـرم درعـالـم ازمـاچـه مـيـيـرسـی. . .).

رقم التصنيف: 53

ديوان نثاری/ تأليف نثاری. ـ ن؟. ـ ت ن/ 1054هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 129، س/ 13، م/ 19 × 2,5سم.

بدايته :

(جـــون فـــراز عـــرش شـــراوراعـــكـــان

عـــرش ازأن شـــد كـــعـــبـــه كـــروبـــيـــان. . .).

نهايته :

(نـــهـــايـــتـــهـــهـــركـــه مـــنـــظـــوم مـــراورنـــق دهـــد

جـــنـــت جـــاويـــد اوراحـــق دهـــد. . .).

الملاحظة: قطعة ضمن المجموع ومبتور الأول.

رقم التصنيف: 54.

سكندرنامه/ ملا خير محمّد بن ملا محمّد. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 126، س/ 15، م/ 21 × 12,5سم.

بدايته :

بعد البسملة يقول:

(خـــردهـــركـــجـــا گـــنـــجـــی آرد يـــريـــد

بـــنـــام خـــداونـــد ســـازد أزا مـــكـــيـــد. . .).

نهايته :

(فــلــك رابــه حــشــمــت گــردانــيــده دار

بــرو دار ويــن هــردو پــانــيــده وار . . .) .

رقم التصنيف: 55.

شرح محمدية وسجة الأبرار/ محمد عظيم داماني. ـ ن/ عنايت الله ت ن/ 1306هـ. ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 118، س/ 13، م/ 2,5 × 14سم.

بدايته :

(موافق نه بالغ نفرانرا بأن كارى ونه كامل خردان راازآن اعتبارى چون مقالات مستان همه بيهرده چون خيالات تنگدست. . .ع).

نهايته :

وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين فكان محرره العبد الضعيف الذي اسمه عظيم من جسمه وأقواله فخيم من أفعاله عفى الله عنه آمين. . .)

الملاحظة: بدايته مبتورة.

رقم التصنيف: 56.

گلش محمدي (حديقة أزهار مجدي)/ سردار أحمد خان بن امير كبير دوست محمّد خان. ـ ن؟. ـ ت ن/ 1309ه.

ق/ 66، س/ 14، م/ 21,5 × 13سم.

بدايته :

بعد البسملة يقول:

رشــحــه كــلــكــم ســخــن آغــاز

درصــفــت حــمــد ســخــن ســازشــر. . .).

حــمــد خــدائــى كــه جــهــان آفــريــد

جــســم وجــســد روح وروان أفــريــز. . .). .

نهايته:

ختم كن احمد سخن اينجادگر

زانكه سخن خوب بود مختصر. . .).

رقم التصنيف: 57.

ديوان في الشعر الفارسي/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ق/ 188، س/ 14، م/ 22,5 × 13سم.

بدايته:

بس آن فاجر زعمر گشت خمشين

مگراوداده فرصت باشه دين. . .).

نهايته:

چنان چون كسان يا رب توآسز

گناهان خطاها ثنان بيامرز. . .)

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الآخر.

رقم التصنيف: 58.

ديوان بازگكل/ بازگل. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 272، س/ 6، م/ 16 × 9,5سم.

بدايته: چون نباشر قابل نظاره كرون. . .).

نهايته: هروم اسير محبت هجران منم منم. . .).

رقم التصنيف: 59.

بوستان خيال/ خير الدين، ن؟. ـ ت ن/ 106هـ[3] ل/ الفارسية. خ/ الفارسي: ـ ق/ 58، س/ 13، م/ 18,5 × 10,5سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول:

---

(3) هكذا في المخطوط ولعل الصحيح 1006هـ.

محمد عربي كابروى هردوسراست

كسيكه خاك درش نيست خاك برسراوست. . .).

نهايته: مكن صنما بيش ازين دل آز ارى

بكوش تاول آزرده اسرست آرى. . .) .رقم

التصنيف: 60.

ديوان شهيد/ تأليف شهيد. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 400، س/ 17، م/ 26,5 × 15سم.

نهايته:

كرده باهر صورتى صدگونه معنى جلوه گر

خيدازنيكن معنى زهى صورت نكار. . .).

نهايته:

اى ازكرست جملة اشياء گويا

گلزار وجود ازكودرنشو وغا

غير توكجا ولطف بخشش زكجا

كردى همه را تو صاحب جودوساخا. . .).

رقم التصنيف: 61.

ديوان عبد الرحيم خواجه/ عبد الرحيم خواجه. ـ ن المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1331هـ ل/ الأوزبيكية. ـ خ// الفارسي. ـ ق/ 147، س/14، م/ 5,. 25 × 14سم.

بدايته:

خاك پاى بولسا جان خاكساريم بولوب

كيم حقيقت لعينى رشته زلفى توبوب. . .).

نهايته:

(تيكرا مرا انيس جانگزاريم هم يوق

باشيمراشه بنده نورزيم هم يوق. . .).

الملاحظة: بدايته مبتورة.

رقم التصنيف: 62.

ديوان ناصر/ ناصر. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ت ن/ 1054هـ. ـ ق/ 129، س/ 13، م/ 19 × 2,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

(دلاهـــمـــوارة تـــســلـــيـــم رضـــا بـــاشـــا

بـهـر حـالـى كـه بـاشـى بـاخـدا بـاش...).

نهايته:

زنـــاصـــرايـــن ســـخـــن رايـــادمـــيـــدار

خـــدارا تـــاتـــويـــى آزيـــاد مـــگـــزار...).

رقم التصنيف: 54.

ديوان ابن يمين/ ابن يمين. ـ ن؟ن ـ ت ن/ 132[4] ل/ الفارسية. خ/ الفارسي. ـ ق/ 50، س/ 15، م/ 23 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

ايـــخـــداونـــديـــكـــتـــا يـــكـــتـــا

مـــبـــدء كـــون خـــالـــق اشـــيـــاء...).

نهايته:

شـــد بـــتـــوفـــيـــق خـــداى لا يـــنـــام

اين كتاب يوم سه شنبه تمام...).

رقم التصنيف: 93.

ديوان فضولي/ فضولى. ن/ المؤلف نفسه. ـ د ت. ـ ل/ الأوزبيكية خ/ الفارسي. ـ ق/ 58، س/ 14، م/ 19 × 11,5سم.

---

(4) هكذا في المخطوط ولعل الصحيح 1132هـ.

بدايته: خاك ساغر جم جمشيه دورى پيرمغان. . .).

نهايته: نمردف عارتينك اوله همه يازيه آت. . .).

الملاحظة: مبتور الأول والآخر . **رقم التصنيف**: 94.

ديوان قاسم/ قاسم. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ دت. ـ ل/ الفارسية خ/ الفارسي. ـ ق/ 163، س/ 12، م/ 28,5 × 18,5سم.

بدايته: من بيجاره سودازره سرگردرنم. . .).

نهايته: غير مقروء.

رقم التصنيف: 98.

ديوان الصرفى/ الصرفى. ـ ن المؤلف نفسه. ـ دت. ـ ل/ الفارسية خ/ الفارسية. ـ ق/ 2209، س/ 17، م/ 21 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

أي ازبيـــان حـــمـــد تـــو عـــاجـــز زبـــان مـــا

تـــيـــغ اوب بـــريـــده زبـــان بـــيـــان مـــا. . .).

نهايته:

خـــورشـــيـــد دريـــن مـــزرعـــه ســـبـــزفـــلـــل

يـــك حـــبـــه بـــود بـــرنـــگـــوشـــه انـــگـــورش. . .).

رقم التصنيف: 99.

ديوان خير الدين أو ذو الفقار عبده؟/ تأليف أحدهما لأن الاسمين موجودان ولم أعثر على صحة النسبة لأحدهما في مكان آخر من المخطوط. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 17، س/ 14، م/ 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

الـــهـــى خـــنـــده ام را نـــالـــكـــى ده

ســـرشـــكـــم راجـــگـــر پـــراكـــالـــكـــى ده

نهايته:

سـپـنـد آسـا بـوجـد افـتـاد بـرخـاسـت

بـشـكـر شـدزبـان جـون شـعـلـه پـيـراسـت. . .).

رقم التصنيف: 100.

ديوان الشعر/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الأزبيكية. ـ ق/ 111، س/ 12، م/ 20 × 12,5سم.

بدايته:

جـمـلـه قـصـص واقـعـه سـيـن سـربـسـر

تـنـكـرى كـلامـيـده بـريـب نـورخـيـز. . .).

نهايته:

هـلـه اى زنـد قـلـنـدر بـخـرابـات ورا

بـنـوازم هـمـه شـب خـيـل دهـل دم دم دم. . .).

الملاحظة: مبتور الأول والآخر.

رقم التصنيف: 69.

ديوان ناصر علي/ ناصر علي. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـق/ 71، س/ 15، م/ 19 × 11,5سم. .

بدايته: بعد البسملة يقول:

مـحـبـت جـادهُ دارد نـهـان درخـلـوت ولـهـا

گـورتـارسـبـحـه كـم كـرديـدايـن ره زيـرمـنـزلـهـا

نهايته: باتمام رسيد ديوان ناصر علي روزيكشنبه فريايش عاليحضرت رفيع منزلت مرزا صاحب مرزا عبد الرحيم. . .).

رقم التصنيف: 136.

ديوان في اللغة البشتوية/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ البشتوية. ـ خ/ النسخ. ـ ق/ 9، س/ 13، م/ 20,5 × 12,5سم.

بدايته:

خــــولـــومـــي دهـــغــــه خـــداى ده

چــي خـــدائـــيـــي تـــل پــه حـــاى ده...).

نهايته:

چـــه حـــمـــو نـــز صـــورت درســـت

كـــــره دده بـــــاســـــم درســــت...).

الملاحظة: مجهول العنوان وقطعة ضمن المجموعة.

رقم التصنيف: 137.

قصائد وأشعار أخرى

تحفة الأحرار/ عبد الرحمان بن أحمد بن محمّد المشهور بالجامي ت: 898[5]هـ. ـ ن؟. ـ ت ن/ 993هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 94، س/ 15، م/ 16 × 11سم..

بدايته: بعد البسملة يقول: (حامدا لما جعل حنان كل عارف مخزن أسرار كـمـالـه ولـســان كـل واصـف مـطـلـع أنـوار جـمـالـه...).

نـهـايتـه: (والـصلاة والـسلام عـلى مـحـمـد وآلـه وعـتـرتـه...).

رقم التصنيف: 63.

خواب نامه (رسالة الأحلام أو المنام)/ المؤلف. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 30، س/ 17، م/ 24,5 × 14سم..

بدايته: بعد البسملة يقول:

حــمــد بـيــجــر بــرخــراگـويـم هــمــى

آفـــريـــده ازعـــنـــاصـــر آومـــى...).

(5) ينظر معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة 5/ 122.

نهايته:

ازيـــن واقـــعـــه كـــردا وراخـــبـــر

بـغـريـد أن ديـوهـم چـوشـيـر بـبـر...).

الملاحظة: مبتور الآخر وقطعة ضمن مجموعة.

رقم التصنيف: 37.

رسالة في تعين أحوال ومقال/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ ت ن/ 1054هـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 124، س/ 13، م/ 19 × 2,5سم..

بدايته: بعد البسملة يقول: (بحمدك يا من هو الحمد والحامد والمحمود بعداين...).

نهايته:

هـركـه ازخـانـه بـتـرسـد نـبـردادامـن گـكـل

گـام دركـام نـهـنـگـت نـبـايـد طـلـبـير...).

رقم التصنيف: 54.

شرح رباعيات جامى/ محمد بن يوسف بن محمّد الخوامى الملقب بشمس الدين. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 132هـ[6]. ـ ل/ الفارسية خ/ الفارسي. قـ ق/ 137، س/ 14، م/ 18 × 12سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

حـــمـــد الإلـــه هـــو بـــالـــحـــمـــد حـــقـــيـــق

دربـــحـــر نـــوالـــش هـــمـــه ذرات...).

نهايته:

هـرخـسـتـه دل اخـتـيـار يـارى كـرده اسـت

مـارازبـيـان هـمـه مـخـتـار تـومـي...).

(6) هكذا في المخطوط لعل الصحيح 1132هـ.

رقم التصنيف: 64.

كليات غيائي/ غيائي. . ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 16، س/ 15، م/ 25 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

حمدا حمد توگويم كه توفياض عميمى

كه توخداون معز توشنا بخش لسقيمى

نهايته:

الا أى عند لبيب گلشن جان

بخوان ديگر مدح نفس بندان. . .).

الملاحظة: مبتور الآخر.

رقم التصنيف: 65.

مثنوي ناصر علي/ ميرزا عبد الرحيم. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 34، س/ 15، م/ 19 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

الهي ذره دردى بجان ريز

شرر درينبه زار استخوان خيز. . .).

نهايته:

كه عشقم دررگ وپى ميزند شور

چراغان ميكند گلبانگ مغنور. . .).

رقم التصنيف: 66.

بيست كليد درگنج حكيم (عشرون مفتاحاً في خزينة الحكيم)/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 289، س/ 15، م/ 20,5 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

فـــاتـــحـــه فـــكـــرت خـــتـــم ســـخـــن

نـــام خـــدايـــيـــســـت درو خـــتـــم كـــن

نهايته:

چـــنـــدبـــلـــب تـــاج حـــكـــايـــت نـــهـــم

شـــكـــر بـــتـــاراج شـــكـــايـــت دهـــم. . .).

رقم التصنيف: 67.

كتاب في الأدب/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ البشتوية. ـ خ/ النسخ. ـ ق/ 115، س/ 15، م/ 23,5 × 13,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (اول حمد پسى درود دى. . .).

نهايته:

مـــســـلـــمـــان جـــى پـــه آزار شـــى

كـــبـــيـــره گـــنـــاه شـــمـــار شـــى. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: 68.

كتاب في الشعر الفارسي/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 31، س/ 14، م/ 19 × 11,5سم.

بدايته: (روزى موسى على نبينا وعليه السلام بحضرت مستفيض الخير والجود. . .).

نهايته:

(مـــن طـــالـــب ديـــدار خـــلاونـــد جـــلـــيـــلـــم

لـــبـــيـــك زن كـــعـــبـــه وكـــوره غـــرفـــانـــم. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: 70.

كتاب في الشعر الفارسي/ المؤلف؟ . ـ ن؟ . ـ دت . ـ ل/ الفارسية . ـ خ/ الفارسي . ـ ق/ 127، س/ 19، م/ 28 × 15سم . **بدايته:**

بـمـهـر عـلـى گـرچـه مـحـكـم پـيـم

زعـشـق عـمـرنـيـز خـالـى نـيـم . . .).

نهايته: مكش تيغ برخون كسى بيدريغ . . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول .

رقم التصنيف: 71.

مجموعة من القصائد/ المؤلف؟ . ـ ن؟ . ـ دت . ـ ل/ البشتوية . ـ خ/ الفارسية . ـ ق/ 32، س/ 15، م/ 21,5 × 15سم .

بدايته:

نـورهـلـه شـيـخ جـى صـاحـب

يـوى بـل تـه عـجـائـب . . .).

نهايته: په بيان دنماغُه واشراق . . .).

الملاحظة: مبتور الأول والآخر ومجهول العنوان .

رقم التصنيف: 72.

كتاب في الشعر/ المؤلف . ـ ن؟ . ـ دت . ـ ل/ الفارسية . ـ خ/ الفارسي . ـ ق/ 178، س/ 6، م/ 19 × 15سم .

بدايته: بعد البسملة يقول :

الـحـمـد لـمـن قـدر خـيـرا وخـبـارا

والـشـكـر لـمـن صـور حـسـنـا وجـمـالا . . .).

نهايته:

(هـرگـنـج وسـعـادت كـه خـداواد بـجـافـظ

ازيـمـن دعـاى شـب درو سـحـرى او . . .).

الملاحظة: مجهول العنوان .

رقم التصنيف: 73.

كليات مولانا جلال الدين/ جلال الدين. ـ ن المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1237. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ق/ 45، س/ 16، م/ 223 × 12,5سم.

بدايته:

درعــشــق مـــســتـــنـــدونـــه هـــوشـــيـــار

هـــمـــه درنـــقـــطـــه انـــد وعـــيـــن بـــكـــار. . .).

نهايته:

جـــوكـــشـــنـــى درربـــايـــد بـــاد انـــيـــجـــا

كـــجـــامـــانـــد دمـــى ايـــاد انـــيـــجـــا. . .).

رقم التصنيف: 96.

أفراد منتخبة: عبد الله. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1358هـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 78، س/ 13، م/ 17,5 × 11سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

إلـــهـــي شـــوخـــى بـــرقـــى تـــجـــلـــى ده زبـــانـــم

قبول خاطر موسى كلامان كن بيانم را. . .).

نهايته: بارى جرأت نموده حذف پارهاى خويتش را دربرابر لآلى شهوار چيده أم. . .).

رقم التصنيف: 97.

مختارات من قصائد السعدي الشيرازي/ السعدي الشيرازي. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 14، س/ 14، م/ 21 × 15سم.

بدايته:

كـــريـــم الـــســـجـــايـــا جـــيـــل الـــشـــيـــم

نـــبـــي الـــورايـــا شـــفـــيـــع الامـــم. . .).

نهايته :

زمـــســـكـــيـــنـــم روى بـــرخـــاك رفـــت

غـــبـــار گـــنـــاهـــم بـــرافـــكـــلان رفـــت . . .) .

الملاحظة : مجهول العنوان ومفقود الأول .

رقم التصنيف : 140.

القصص

حكايات دلپسند (قصص مرغوبة)/ المترجم/ عبد الغفار ن/ نفس المترجم . ـ ت ن/ 1359هـ . ـ ل/ الفارسية . ـ/ الفارسي . ق/ 37، س/ 22، م/ 21,5 × 16سم .

بدايته : بعد البسملة يقول :

(بـــعـــد ســـتـــايـــش ونـــيـــايـــش خـــداى جـــان

آفرين وثناء محمدست متمم مكارم أخلاق . . .) .

نهايته : الهم اغفر لي وللمومنين والمونات برحمتك يا ارحم الراحمين . . .) .

الملاحظة : المخطوط مترجم من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الفارسية .

رقم التصنيف : 74.

داستان عشق نامه پرهنگامن (قصة رسالة العشق المهيجة)/ . ـ ن؟ . ـ دت . ـ ل/ الفارسية . ـ خ/ الفارسي . ـ ق/ 80، س/ 31، م/ 33 × 20سم .

بدايته : بعد البسملة يقول :

(بـــنـــام خـــالـــق بـــيـــمـــثـــل ومـــاتـــنـــد

بـــحـــرف كـــن غـــودا يـــجـــاد عـــالـــم . . .) .

نهايته : خروش آوازه درشهر سبا افتادن، بزرگان شهرجمعيت نموده بخدمت حاضر شدن . . .) .

رقم التصنيف : 75.

عشق نامه (رسالة العشق)/ حيدر بن مير أحمد. ـ ن المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1289هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 255، س/ 13، م/ 21 × 19سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

(حمديي حدا ثوناي بيعد مخصوص ذات صانع است كه درحكمت بالغة).

نهايته:

(خـــط نـــوشـــتـــم صـــرف كـــروم روزگـــار

مـــن غـــانـــم خـــط بـــمـــانـــد يـــادگـــار. . .).

رقم التصنيف: 76.

كتاب شاه جهان پادشاه عادل/ كتاب الملك العادل (شاه جهان)/ نور الدين محمّد جهانگير عادل غازي. ـ ن/ فضل الحق بن محمّد صالح بن ميرنوگل جان. ـ ت ن/ 1263هـ. ـ ق/ 87، س/ 10، م/ 16,5 × 10,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (نصائح نامه نور الدين محمّد جهانكير عادل غازي كه آخر ترك خود بيان غوده بطريق موعظه ونصيحت به فرزندان ارطبدان وبراى خواص وعوام. . .).

نهايته:

نـــدانـــم كـــجـــارفـــت پـــيـــك كـــلام

قـــلـــم بـــرقـــلـــمـــدان نـــهـــم والـــســـلام. . .).

رقم التصنيف: 77.

قصة جمشيد/ االمؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 95، س/ 15، م/ 23 × 13سم.

بدايته: خوش روبودكه درجهان مثل آن صاحب جمال نبود. . .).

نهايته: اورادر صندوق انداخت هامان طرح خواب انداخت صندوق از جيب خود بر آورد. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول والآخر.

رقم التصنيف: 78.

مجموعة من القصص الطريفة مع الأبيات الشعرية/ كريم الفصل. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ د ت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 78، س/ 12، م/ 10,5 × 17,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمد وافر وثناى متكاثر من معبودي متكلمى راكه حلفت انسان پرعصيان راز كتم عدم بوجود آورده. . .).

نهايته: (رشته به رشته نخ به نخ بازنياز توكند. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: 79.

قصة أحد السلاطين مع وزيره وولداهما/ محمد حسين. ـ ن المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1290هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 124، س/ 11، م/ 15,5 × 9,5سم.

بدايته: برست حق سبحانه وتعالى است، بهركس كه خواهد ميدهد وبهوكس كه نخواهد غيدهد، دامن دولت وفرزند بزورگرفته نميشود. . .).

نهايته: (وصاحب فرزند شد نروپاد شاهى مكيروند وخدامه او انها داروززما وشماهه برهر. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول.

رقم التصنيف: 80.

كتاب في الأدب/ المؤلف؟. ـ ن جلال پوريه. ـ ت ن/ 1184هـ. ـ ل/ الأردوية القديمة. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 229، س/ 11، م/ 18,5 × 10سم.

بدايته: تين پروجن سده نه ينوى كااب كهتا ديرده كى كهون بيون. . .).

بدايته: درخطه دلبزير جنت نظير كشمير بدرسخط دلبا غرايانهُ جلال پوريه تمّ. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول.

رقم التصنيف: 81.

قصص بعض الصوفية/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 95، س/ 17، م/ 25 × 17سم.

بدايته: وظيفة آنست كه هرچيزى كه دورى شبهة است آن مصرف فقراست اگراين طعام حلال است شك نيست كه درهرات چندين مروم باشندكه بلقمه ازين طعامها محتاج باشند. . .).

نهايته: يكبارى خواجه ما بعد يوت رفته بودند، درويشى طعامى بحضرت ايشان آورده فرمودندكه اين طعام مرانمى شايد خورون بسبب آنكه بغصب پخته شره است. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول والآخر.

رقم التصنيف: 82.

قصة خواجه عمر/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 139، س/ 19، م/ 23 × 15سم.

بدايته: غول بيابانى پيداشدند خواجه عمر را بندكرده درخانه بروندودر بيش خواجه ميوه انداختند تانجوردكه لاغراست جون فربه شود بكشم. . .).

نهايته: ايد حمزه حمله آوردكرد ونيزه خود درسينه ابره حبشى جنان بزد كه درزير دندان اولذت شيرآمر ودرجسم تاريكي دويد ودرميان خود سيصدرو لشصت حمله روبدل كروند. . .).

رقم التصنيف: 83.

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول والآخر.

كتاب في القصة/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 127، س/ 17، م/ 27 × 15سم.

بدايته: كه باچرخ چنبرى لاف همسرى ميزد مسكن افغان خيبرى هيأت ميبود خديو پهمال پادشاه ضمير خيبر. . .).

نهايته: بجانب شاه جهان آباد افراخت درنهم ماه مذكور دار الخلافة. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومفقود الأول والآخر.

رقم التصنيف: 92.

قصة سليمان وبلقيس/ حيدر بن مير احمد. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1289هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 246، س/ 13، م/ 21 × 18سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمد بيحد وثناى بيعدو مخصوص ذات صانع است. . .).

نهايته:

ايــن خــطــاى رفــتــه راتــقــصــيــر كــن

ازكــرم الله اعــلــم بــالــصــواب. . .).

رقم التصنيف: 138.

التاريخ والأنساب

تواريخ نامه في علم الأنساب (رسالة التاريخ في علم الأنساب)/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 74، س/ 15، م/ 25 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: بدانكه حضرت محمد مصطى صلى الله عليه وسلم بن عبد اللّه بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب. . .).

نهايته:

روزيــكــه چــرخ دامــن عــمــرم رهــاكــنــد

ويـن خـاك تـيـره نـبـدز بـنـدم جـواكـنـد. . .).

رقم التصنيف: 85.

كتاب سلسلة الأنساب/ المؤلف. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي، ق/ 4، س/ ؟. ـ م/ 26 × 18,5سم.

بدايته: قائمة فيرما اسم النبي صلى الله عليه وسلم وتاريخ ميلادهم ووفاتهم ومدة الحياة ومدفنهم واسماء امهاتهم وعدد أولادهم وغيرها. . .).

نهايته:

ايــن دولــتــم كــجــا كــه مــن بــاشــم درويــش

لــيــك ازدل وجــان نــبــده هــردروشــيــم. . .).

رقم التصنيف: 86.

تاريخ ملوك دلهي وسلاطين دكن وبقية السلاطين والملوك في الهند/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ق/ 171، س/ 17، م/ 24 × 13,5سم.

بدايته: بنام يسر بلال كه ديوسخن راسى باشد ومشهوربه سخن نگر. . .).

نهايته: سبنك خان اوزبك كشته شد حكومت صوبه كندهار بحكم ميرزا بديع الزمان. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومبتور الأول والآخر.

رقم التصنيف: 87.

علم المنطق

كامل النصاب المسمى بتقرير ايساغوجي/ مولوي عبد الحكيم صاحب. ـ ن/ محمّد أمين. ـ دت. ـ ل/ العربية والبشتوية. ـ ق/ 49، س/ 19، م/ 25,5 × 14,5سم.

بدايته: بعد البسملة يقول (قوله: قال الشيخ الخ: الشيخ شيخ به لغت كثى پير وخواجه ته وايى أوبه اصطلاح ومحدثين. . .).

نهايته: به دليل ددى قول خداى باك سره (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) ولكن هذا آخر الرسالة.

الملاحظة: المخطوط شرح لكتاب إيساغوجي في المنطق المكتوب باللغة العربية وشرح باللغة البشتوية.

رقم التصنيف: 88.

علم الفلك والهيئة

تفريج الإدراك في ترجمة تشريح الأفلاك/ عبد الواحد بن عبد الوهاب. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ت ن/ 1348هـ. ـ ل/ العربية والفارسية. ـ ق/ 126، س/ 13، م/ 24,5 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (حمد وثناء بى انتهاء مرحضرت بادشاهى راكه سزاست...).

نهايته:

نهايته: على صاحبها ألف ألف الثناء والتحية قدتم بالخير...).

الملاحظة: كتاب تشريح الأفلاك من مؤلفات الشيخ محمّد بهاء الدين العاملي في فن الرياضي، ألفه الشيخ باللغة العربية ثم ترجمه عبد الواحد بن عبد الوهاب إلى اللغة الفارسية وسماه بتفريح الإدراك في ترجمة تشريح الأفلاك.

رقم التصنيف: 89.

شرح كتاب علم الهيئة/ لمحمود بن محمّد بن عمر الجغمنى الشارح؟. ـ ن/ حاجي محمّد. ـ ت ن/ 1264. ـ ل/ العربية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 24، س/ 19، م/ 25,5 × 15سم.

بدايته: بعد البسملة والحمد والصلاة يقول: (وبعد [فلا أقسم بمواقع النجوم وإنه لقسم لو تعلمون عظيم] إنه في زماننا هذا قد اندرس مدرس العلوم الحقيقية ومعالم التعليم ولا سيما الرياضي من بينها...).

نهايته: بأن السنة الشمسية ثلثمائة وخمسة وستون يوماً وربع يوم وعشرة أيام وإحدى وعشرون ساعة إلا دقيقة وثلاثة أخماس دقيقة من دقائق الساعات على ما ذهب إليه السانى...).

رقم التصنيف: 95.

المناقب

رسالة في مناقب خصائل وفضائل قطب العارفين وغوث السالكين قدوة الأنام شمس الملة والإسلام شيخ الإسلام/ تأليف جنيد الله. ـ ن/ بيردى. ـ ت ن/ 1288. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق/ 284، س/ 11، م/ 23,5 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حمد وسپاس محمودي إكه جلال وجمال اورا جز كمال او ديگرى نتواند ستود. . .).

نهايته: **هرچه اين بستند نقش وهرقدر داون ريختند. . .).**

الملاحظة: وفي القسم الثاني من المخطوط رسالة أخرى في قصة سيدنا يوسف عليه وعلى نبينا أفضل الصلوات والتسليمات مع السيد زليخا بقصائد شعرية فارسية.

رقم التصنيف: 91.

موضوعات مختلفة

أخلاق محسنين/ حسين الواعظ الكاشفي. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 159، س/ 14، م/ 23 × 14سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: حضرت پادشاه على الإطلاق عزت كلمته وجلت عظمته. . .).

نهايته: لك الحمد والشكر يا ذا الجلال كه وصف تمامي گرفت اين مقال. . .).

الملاحظة: المخطوط يتناول موضوعات مختلفة كالعبادات والإخلاص والدعا والشكر والتوكل والعفة والعدالة والصدق والسياسة والتواضع وغيرها.

رقم التصنيف: 101.

جامع الأخلاق منتخب المجتمع في الأخلاق/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 271، س/ 18. ـ م/ 27 × 16,5سم.

نهايته: بعد البسملة يقول: الحمد لله الذي علّم القرآن، خلق الإنسان علّمه

البيان وفضل حبيبه بإنزال القرآن وكرّم أمته على سائر الأمم. . .).

نهايته:

بـسـاز چـارهٔ رفـتـن كـه هـمـرهـان رفـتـنـد

زسـعـدى ايـن سـخـنـت يـادگـار خـواهـد بـودرن)

الملاحظة: يتناول شرح بعض الأحاديث والقصص.

رقم التصنيف: 102.

فلسفة حقوق بين المللي (فلسفة الحقوق العالمية)/ غلام محمّد. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 128، س/ 12، م/ 16 × 10سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: طفل ماداميكه صغير است هيج تكليفي براومترتب بنست. . .).

نهايته: (**أنكاه راه مقتضى راصادر مينعرمايد. . .**).

رقم التصنيف: 103.

كيماى سعادت/ سيد عبد الله. ـ ن؟. ـ دت. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 35، س/ 21، م/ 29,5 × 18سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: شكر وسياس فراوان بعد وستارگان وقطره باران وبرگ درختان. . .).

نهايته: يكى عتبة الغلام رانجواب ديدگفت حق تعالى باتوجه كرد؟ كفت: بيامزريد بدان دعائى كله برديوار خانه من نبشته دست، چون بيدار شدم بخط عتبة بن الغلام ديدم برديورانبشته يا هادي المضلين، يا راحم المذنين ويا مقيل عشرات العاشرين ارحم عبدك ذا الخطر العظيم والمسلمين أجمعين واجعلنا من الأحياء المرزوقين انعمت عليهم منم النبين. . .).

الملاحظة: مبتور الآخر.

رقم التصنيف: 104.

مقالات مولانا سحابي/ فخر المجردين مولانا سحابي. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ت ن؟. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 53، س/ 9، م/ 15,5 × 9سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: تيرشهابست بديوارجيم تانمبايد به دجانى غرور. . .).

نهايته:

ايـن نـامـه بـلـنـداسـت بـهـريـسـت مـده

جـز بـادل وجـان خـريـش پـيـوسـت مـده. . .).

الملاحظة: مجموعة من النصائح والمواعظ مع الرباعيات والمثنويات ومبتور الآخر.

رقم التصنيف: 105.

الجهاد الإسلامي/ عبد الغفور. ـ دت. ـ ن/ المؤلف نفسه. ـ ل/ الفارسية والبشتوية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 57، س/ 15، م/ 20,5 × 12,5سم.

نهايته: بعد البسملة يقول: قال الله تعالى: كتبت عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون. . .).

نهايته:

ازخـرد بـيـگـانـه شـو مـجـنـون وار صـحـه اى دل

خوش تشين عبد الغفور برورمى أن رخساروار).

الملاحظة: مجهول العنوان.

رقم التصنيف: 106.

دستور عمل پختن طعام (قواعد طبخ الطعام)/ تأليف سيد حسين جان بن سيد ميرچاند. ـ ن/ سيد حسن جان. ـ ت ن: 1269هـ ل: الفارسية. ـ خ/ الفارسي.

ق: 70، س/ 15، م/ 26,5 × 16,5سم.

بدايته: (دستور العمل پختن اطعمه كه درسر كار شاه جمعان پادشاه بعمل فى آند. . .).

نهايته: نسخةُ هذا مالك مستطاب محلى القاب مزرازين الدين حسين

صاحب قبله خلف مرزا حسنعلى مرحوم مغفور اگركسى دعوى آلو باطل نا مسموعه گردد.).

رقم التصنيف: 108.

ترجمة كتاب فرسنامه من اللغة السنسكريتية إلى اللغة الفارسية/ المترجم سيد عبد اللّه خان، ن؟، دت، ل: الفارسية،

ق 84، س/ 13، م/ 24 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة يقول:

(اســـب فـــكـــرت جـــو زيـــن كـــنـــد دانـــا

بـــه كـــه گـــونـــخـــســـت حـــر خـــدا...)

نهايته:

(وايـــن راززبـــان ســـنـــســـكـــريـــت

بـــرزبـــان فـــارســـي آورده ام.)

الملاحظة: المخطوط يتناول الخيل وأنواعها وتربيتها.

رقم التصنيف: 109.

فرهنگ كتاب فيوز (**)**/ المترجم/ لسيف الدين خان بابرى. ـ ن/ غلام قادر كاكرى. ـ ت ن/ 1315هـ. ـ ل/ الفارسية خ/ الفارسي. ـ ق/ 78، س/ 11، م/ 23,5 × 16سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: (دربيان فيوز هاى ضرب دار، جوب مثل معدنيات براى فيوز ضرب دار كارداوه غيتواند...).

نهايته: الحمد لله والمنة كه كتاب هذا حسب الفرمايش جناب شهزاده صاحب بندگا نعالى سرور حبيب الله خان بابرى...).

الملاحظة: يتناول الميكانيكا المعدنيات أصله بالإنجليزية ثم ترجم إلى الفارسية.

رقم التصنيف: 110.

كتاب في الموضوعات المختلفة/ المؤلف؟. ـ ن؟. ـ دت ل/ البشتوية.

ـ خ/ النسخ. ـ ق/ 157، س/ 14، م/ 23 × 11سم.

بدايته: حادث قديم كنمرين هغه كس به كافر كيزبى. . .).

نهايته: داتاريك يوحكمتى وكل دشب يوى پخيل لاس كم. . .).

الملاحظة: مجهول العنوان ومفقود الأول والآخر يتناول التصوف والفقه وعلم التجويد وغيره من العلوم.

رقم التصنيف: 111.

رسالة مولانا سلطان علي مشهدي/ مولانا سلطان علي مشهدي ن؟. ـ ت ن/ 1054هـ. ـ ل/ الفارسية. ـ خ/ الفارسي. ـ ق/ 129، س/ 13، م/ 19 × 2,5سم.

بدايته: هذه رسالة مولانا سلطان علي مشهدي دربيان رنگ كردن كاغذ وطريق حل كردن طلا ونقره ومس وقلم تراشيدن وسياهى راست كرون وتعليم مشق راهم بيان كرده اند. . .).

نهايته:

شـــرح داســـتـــنـــش زپـــيـــش وركـــم

قـــلـــمـــي بـــاشـــد وزبـــانـــى هـــم. . .).

الملاحظة: قطعة ضمن مجموعة.

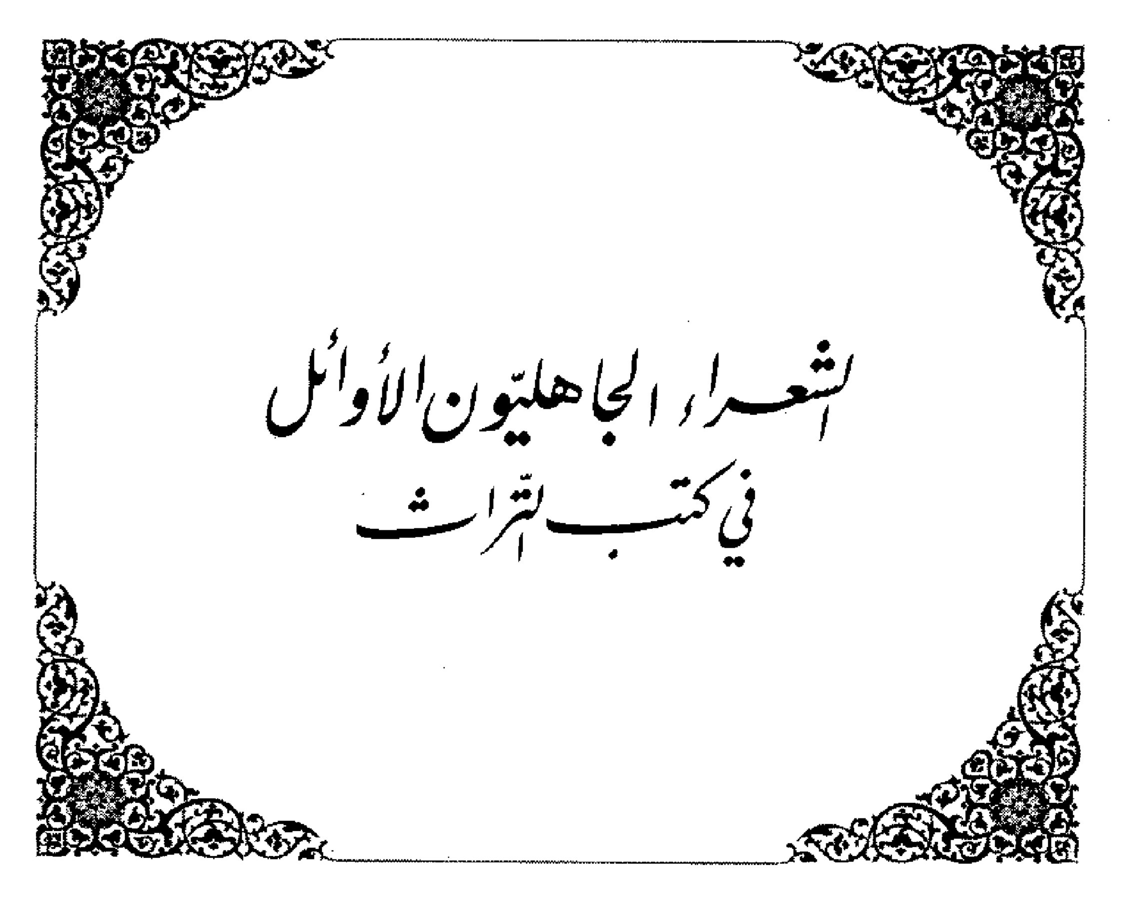
رقم التصنيف: 54.

رسالة الطب/ بايزيد ين شيخ حبيب. ـ ن؟. ـ ت ن/ ـ 1111هـ. ـ ل/ الفارسية. خ/ الفارسي. ـ ق/ 106، س/ 15، م/ 265 × 17سم.

بدايته: بعد البسملة يقول: دربيان اسماد علل وعلامتها وصفتها آن على سبيل الإيجاز. . .).

نهايته: فياض توآن كروگدابودكان بادشاه گداهم آشنابود. . .).

رقم التصنيف: 139.



الدكتور: عادل الفريجات
دمشق ـ سوريا

1 ـ الشعراء الأوائِل عند خُلَفائِهم من الشُّعراء:

إنَّ تعاقُبَ الأجيال في تاريخ الأَدب حقيقةٌ لا مراء فيها، فمنذ العصر الجاهلي، الذي نَرْمي إِلى الحديث عن أوائِل المُبْدِعين فيه، أحسَّ بعض الشُّعراء الذين عاشوا في أواخره بهذا التعاقُب، فهم حين تلفّتوا إِلى الوراء وجدوا أنفسهم مَسْبُوْقِين بأجيال أخرى وواجهوا تراثاً مُعيّناً مُتقدّماً صنعه شعراء بأعيانهم، ثم غبروا. وفي هذا المعنى يقول عَنْتَرةُ بنُ شَدَّاد في مُفْتَتح مُعَلّقته:

هَلْ غادَرَ الشُّعَراءُ مِنْ مُتَرَدَّمِ   أَمْ هَلْ عَرَفْتَ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

فعنترةُ إذاً يضجر من سَطْوةِ تراثٍ سالِفٍ، فيَجْأَر بهذا التساؤل الذي يوحي

بأنَّ الشاعر الجاهلي يكاد لا يرى جديداً في زمانه... وقد أجْمَعَ شُرَّاح المعلّقات على أنَّ عنترة، في صَدْرِ بيتِهِ السابق، يستفهم مُسْتَنْكِراً: لِمَ لَمْ يترك الشعراء لي شيئاً أصوغه؟ لقد سُبِقْتُ بأقوام لم يَدَعوا مُسْتَرْقعاً أرْقعه، أو مُسْتَصْلَحاً أُصْلِحُه[1]. وأوْضَحَ ابنُ رَشِيْق (463هـ ـ 1083م) الصورة إذْ قال: «وقَوْلُ عنترة: هلْ غادَر الشُعراءُ مِنْ متردَّم، يدلُّ على أنَّه يعدُّ نفسَهُ مُحْدَثاً قد أدركَ الشعرَ بعد أنْ فرغَ الناسُ منه، ولم يغادروا له شيئاً»[2].

وإذا كان عنترةُ يطرحُ مسألةَ الأوائل من الشُعراء دون أنْ يذكرَ شعراءَ بأسمائهم، فإنَّ هناك شعراء جاهليين سمَّوا مَنْ سَبَقَهم: فقد ذكر امرؤ القيس بن حُجْر الكندي شاعراً قبلَه يُدْعَى (ابن خِذَام). أو (حِذَام)، أو (خِدَام)، فقال:

عُوجا على الطَّللِ المُحِيْلِ لأنَّنا ... نَبْكي الدِّيارَ كَمَا بَكَى ابْنُ خِذامِ

وذكر الشنتمري (476هـ ـ 1083م) ـ شارح الديوان ـ أنَّ ابنَ خِذام رجلٌ ذَكَرَ الديارَ قبل امرىء القيس وبكى عليها[3].

وقال المُسَيَّب بن عَلَس مُشِيْراً إلى شاعر تقدَّمهُ بزمن، يُدْعى (سامَةَ بن لُؤَيّ):

وقَـدْ كـانَ سـامَـةُ فـي قَـوْمِـهِ ... لـهُ مَـأكَـلٌ ولـه مَـشْـرَبُ

فَـسَـامُـوهُ خَـسْـفـاً فَـلَـمْ يُـرْضِـهِ ... وفي الأرضِ عنْ خَسْفِهِمْ مَذْهَبُ[4]

وروى المسيَّب قصَّة (سامة بن لُؤَي) شعْراً. وهي قصَّة ساقها الكلبي في كتاب له مفقود اسمه: **نوافل بني نزار**، ونقلها الوزير المغربي (418هـ ـ 1027م)

---

(1) انظر ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال ص295، والزوزني: **شرح المُعَلَّقات السبع** ص261، والتبريزي: **شرح القصائد العشر** 264، وابن منظور: **اللسان** (ردم).

(2) ابن رشيق: **العمدة** 1: 91.

(3) **ديوان امرىء القيس** 114.

(4) انظر شعر المسيَّب بن علس في **الصُبْح المُنير** 350، وأخبار سامة في: **جَمْهرة النسب** 1: 433 (ط الكويت)، **والسيرة النبوية** 1: 98، **ونَسَب قريش** 440 ـ 443، **وتاريخ اليعقوبي** 1: 234، **وأنساب الأشراف** 1: 46 فما بعدها **وجَمْهرة أنساب العرب** 172 ـ 176، **ومعجم ما استعجم** 1: 46.

في كتابه: **الإيناس**[5]. ويهمُّنا من القصَّة الشعرُ الذي سِيْقَ على لسان سامة بن لؤي، وهو أخ للأب الثامن للرسول عليه السَّلام: كَعْب بن لؤي. وسامةُ شاعرٌ، أيَّد صفتَهُ هذه الرّسولُ ﷺ[6].

وكذلك أشار لَبِيْدُ بن رَبِيْعة في ديوانه إلى شاعرَيْن جاهليَّيْن قديمَيْن هما المُرَقِّش ومُهَلْهِل، حين قال:

والـشَّـاعِـرُونَ الأوّلـونَ أراهُـمُ سَلَكُوا سَبِيْلَ مُرَقِّشٍ ومُهَلْهِلِ[7]

وعلى الرغم من أنَّ الشاعر أراد: إنَّ مَنْ سَبَقَهُ من الشُّعراء قد مات، كما مات مُرَقِّش ومُهَلْهِل، فإنّنا نتمكّن من القول: إنَّ مُرَقِّشاً ومُهَلْهِلاً شاعران جاهليّان مُتقدِّمان، وأخبارهما في كتب التراث تشهد بذلك.

أمَّا حارثة بن بَدْر الغداني، وهو شاعر مُخَضْرَم، فقد ذُكِرَ في بيتين يعزوان له أربعة شعراء يمكن أنْ نعدَّهم قُدامى، هم: مُرَقِّش ومُهَلْهِل، وأبو دُؤَاد، وعَبِيْد، قال:

قَبَحَ الإلـهُ الإلْـفَ إلاَّ مـا مَـضَـى والـشِّـعْـرَ بَـعْـدَ مرقّش ومُهَلْـهِـلِ

وأَبـي دُؤَادٍ أَوْ عَـبِـيْـدٍ كُـلَّـمـا نَطَقُوا أصابُوا فيهِ فَصَّ المَفْصِلِ[8]

وفي العصر الإسلامي والأموي نلتقي بشاعرَيْن ذَكَرا شعراءَ جاهليّين تقدَّموهما، وأوَّل ذينك الشاعرين سُرَاقة البارِقي المُتوفَّى سنة (79هـ ـ 698م)، وهو القائل:

وَلَقَدْ أَصَبْتُ مِنَ القَرِيْضِ طريقةً أعْـيَـتْ مـصـادِرُهـا قـريـنَ مُـهَـلْـهِـلِ

بعدَ امرىءِ القيسِ المُنَوَّه بِاسْمِهِ أيـامَ يَـهْـذِي بـالـدَّخُـوْلِ فَـحَـوْمَـلِ

وأَبــو دؤادٍ كــانَ شــاعِــرَ أُمَّــةٍ أَفِـلَـتْ نُـجُـوْمُـهُـمُ، ولـمَّـا يَـأْفُـلِ[9]

---

(5) الإيناس في علم الأنساب 175 ـ 177.

(6) م. ن 176.

(7) ديوان لبيد 276، ويُرْوَى «سلكوا طريق. . .».

(8) انظر العسكري: شَرْح ما يقع فيه التَّصْحِيف والتحريف ص425.

(9) ديوان سُراقة البارقي ص64.

والشاعر الثاني هو الفَرَزْدَق (114هـ ـ 732م)، وقد فَعَلَ مثْلَ سُراقة البارِقي، فذكر، في لاميَّةٍ له معروفة، مجموعة من الشُّعراء الذين تقدّموه، ووهبوه القصائد وفنّ القريض، ومن بين هؤلاء ينعت (المُهَلْهِلَ) بأنّه الأوّل:

وَهَبَ النَّوابِغُ لِيَ القصائِدَ إذْ مَضَوا   وأَبُو يَزِيدَ، وذُوْ الْقُرُوْحِ وَجَرْوَلُ

وَأَخُو بني قَيْسٍ، وهُنَّ قَتَلْنَهُ   ومُهَلْهِلُ الشُّعَراءِ ذاكَ الأوَّلُ(10)

وقد سُقْنا هذه الشواهد جميعَها لتأكيدِ وجودِ جيلٍ من الشعراء الأوائل، أشار إليه شعراء جاهليّون، ومُخَضْرمون، وأمويّون. ومستحيلٌ أنْ يتَّفق هؤلاء جميعاً على باطِلٍ. وهذه الحقيقة تعدِّل كثيراً، بل تُبْطِل، ما قاله (كارل بروكلمان) مِنْ أنّ: «ما يذكره علماء العربيّة عمَّنْ يسمُّونهم أوائل الشُّعراء عند مختلف القبائل يُعَدُّ من قبيل مُخْتَرَعات العلماء، كسائر الأوائل التي رواها العسكري وغيره»(11).

ومِمّا يؤكِّد بُطْلانَ قولِ (بروكلمان) انتقالُ قضيّة الأوائل إلى أيدي العُلَماء والمُصنِّفين. ومِنْ شأنِ عَرْضنا لها في مؤلّفاتهم أنْ يكشف النقاب عن زَيْف ذاك الزعم، وأن يُطْلِعَنا شيئاً فشيئاً على أسماء الشعراء الأوائل الذين تناوَلَتهم كتب التراث المختلفة. وفي هذا المجال نرى أنَّ العُلَماء والمُصَنِّفِيْن القُدامى الذين عرضوا لمسألة الأوائل، والبدايات، قد اختلفوا في طرق تأَتِّيهم إليها، فمنهم من اكتفى بالإشارة العابرة إلى المشكلة دون قَصْدٍ منه إلى أنْ يكون حديثه عن الأوائل والبدايات غَرَضاً بعينِهِ، أَو محوراً من محاور مُصَنَّفه. ومنهم مَنْ حدَّدَ شعراء مُعَيَّنِيْن جَعَلَهم يمثِّلون الشعرَ القديم جدّاً. ومنهم من وقف عند المشكلة وقفة طويلة نِسْبيًا، فناقش آراء من تقدَّمه، ولاحظ مقدار التَّبايُن الزَّمني والتاريخي في أخبار السالِفين، وثمّةَ فريقٌ اكتفى، أخيراً، بما قاله سابِقوه، دون تمحيص أَو نقد أَو تحليل. وسنعرض لأقوال مجموعة من هؤلاء العلماء مُلاحِظِين تعاقُبَهم الزمني، ومناقِشِيْن ما نراه جديراً بالنقاش. . . ولعلّنا هنا نصحِّح بعض الأوهام، ونوضِّح بعض المبالغات التي أُطْلِقَتْ جُزافاً، وشابت أخبار الأوائل.

---

(10) **ديوان الفَرَزْدَق (ط الصاوي)** 2: 721، و(ط صادر) 2: 159.

(11) كارل بروكلمان: **تاريخ الأدب العربي** 1: 44 حا/ 2.

2 ـ الشُعراء الأوائل في مُصنَّفات القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي):

ونبدأ من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فنقف عند مجموعة من المؤلفات في هذا القرن، هي: **السِّيرة النَّبويّة، وطَبَقات فُحُول الشعراء، ونَسَب قريش، والمُعمَّرون، والشِّعر والشُّعراء، ومجالِس ثَعْلَب**[12].

ففي كتاب **السيرة النبوية** الشريفة، الذي أَلَّفه محمّد بن إسحاق (نحو 150هـ 767م)، وهذَّبه ابن هشام (نحو 206هـ ـ 821م) فعُرِف باسمه، يستطيع الدارس أنْ يستخلصَ أسماءَ شعراء قُدَامَى، وأنْ يقرأ أبياتاً تُعْزَى إليهم. ومن هؤلاء مثلاً: ذو رُعَيْن، أخو حسَّان بن تبَّان بن أسعد أَبي كَرِب، وقد روى عنه قولَه:

أَلاَ مَـنْ يـشـتـري سَـهَـراً بِـنَـوْمٍ ... سَـعِـيـدٌ مَـنْ يَـبِـيـتُ قَـرِيـرَ عَـيْـنِ

فـإِمَّـا حِـمْـيَـرٌ غَـدَرَتْ وخـانَـتْ ... فـمـعـذرةُ الإلـهِ لِـذِي رُعَـيْـنِ

ومنهم المُسْتَوغِر بن رَبِيعة، وقد أنشد له ابن هشام ثلاثة أبيات[13]. ومنهم سامَةُ بن لُؤَي، وساق له مُصنِّف **السِّيرة** سبعة أبيات[14]. وثَعْلَبة بن سَعْد بن ذُبيان بن بَغِيْض، وله بيت واحد[15]. وعَمْرو بن الحارث الجُرْهُمي[16]، وهذا شاعرٌ مُهِمٌّ، ينبغي أنْ نَقِفَ عندهُ قليلاً، ذلك أنَّ ابنَ إسحاق يسوق له قصيدة تتألَّف من ستّةَ عَشَرَ بيتاً، يقول فيها:

وقـائِـلَـةٍ والـدَّمْـعُ سَـكْـبٌ مُـبـادِرُ ... وَقَدْ شَرِقَتْ بالدَّمْعِ فِيها المحَاجِرُ

كَأَنْ لَمْ يكُنْ بَيْنَ الحَجُونِ إلى الصَّفا ... أنـيـسٌ ولَـمْ يَـسْـمُـرْ بـمـكَّـةَ سـامِـرُ

فَقُلْتُ لها، والقلْبُ مِنّي كَأنَّما ... يُلَجْلِجهُ بـيـنَ الـجَـنـاحَـيـنِ طائِرُ

(12) ابن هشام: **السيرة النبوية** 1: 28.

(13) م. ن: 1: 87 ـ 88.

(14) م. ن: 1: 98.

(15) م. ن: 1: 99.

(16) م. ن: 1: 114 ـ 116.

بَلَى نَحْنُ كُنَّا أَهْلَهَا فَأَزَالَنَا صُرُوْفُ اللَّيَالِي وَالْجُدُوْدُ الْعَوَاثِرُ

ثم نقرأ في **السيرة** عن هذا الشاعر ما يأتي: «قال ابن إسحاق: وقال عَمْرو بن الحارث أيضاً يذكر بكْراً وغبشان، وساكِنِي مكّة الذين خُلِّفوا فيها بَعْدَهُم:

يا أيُّها النَّاسُ سِيروا إنَّ قَصْرَكُمْ أنْ تُصْبِحوا ذاتَ يوم لا تَسِيرُونا

حُثُّوا المطيَّ وأَرْخُوا منْ أزِمَّتِها قَبْلَ الْمَمَاتِ وَقَضُوا ما تقضُّونا

كُنَّا أُناساً كَمَا كُنْتُمْ، فغَيَّرنا دَهْرٌ، فأَنْتُمْ كَمَا كُنَّا تَكُونُونا

قال ابن هشام: هذا ما صحَّ له مِنْها. وحدَّثني أهلُ العِلْم بِالشعْر: إنَّ هذه الأبيات أَوَّلُ شِعْرٍ قِيْل في العَرَبِ، وأنَّها وُجِدت مكْتوبة في حَجر باليمن، ولم يُسَمَّ لي قائِلُها»[17].

وفي هذا الخبر قضايا تستحقُّ المُناقشة، فإذا وثقْنا به، فإنَّه يعني أنَّ بعض الشعر العربي قد وُجِد مكتوباً قبل الإسلام، ومنذ زمن عَمْرو بن الحارث الجُرْهمي. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: متى وُجِد عَمْرو بن الحارث الجُرْهِمي؟ والجواب: ليس لدينا دليلٌ قاطعٌ على زمانه، ففي حين يجعله المرزباني (384هـ ـ 994م) أدرك الإسلام[18]، نرى أنَّ التَّدقيق في بعض جداول الأنساب يُفْضي إلى الاستنتاج أن وجوده كان في القرن الثالث الميلادي، ذلك أنَّنا أصبْنا صِلَةً ما بين عَمْرو بن الحارث الجُرْهمي ونَسَبِ الرَّسول عليه السَّلام، يتمثَّل بكَوْن ابنةِ الحارث بن مَضاض الجُرْهمي، وهي **أخت عمرو الشاعر، قد** تزوَّجت مالِك بن النَّضِر ـ الأب الثاني عشر للرسول ﷺ. فابن إسحاق مؤلِّف السيرة يقول: «فَوَلَدَ مالكُ بن النَّضِر فِهْرَ بن مالك، وأمُّه جَنْدَلَةُ بنت الحارث بن مضاض الجُرْهمي»[19]. وهذا الخبر يعني أنَّ أخا جَنْدَلة ـ شاعرنا ـ عَمْرو بن الحارث الجرهمي، كان يُعاصر، دون رَيْب، مالِكَ بن النَّضِر ـ الأب الثاني

---

(17) ابن هشام: **السيرة** 1: 116، والأزرقي: **أخبار مكة** 1: 57. وهي هنا 8 أبيات. والسُّهَيْلي: **الرَّوْض الأنف** 1: 140، وابن كثير: **البداية والنهاية** : 186.

(18) المرزباني: **معجم الشعراء** 10.

(19) ابن هشام: م. ن: 1: 95.

عشر للرّسول ﷺ. فإذا قدَّرْنا لكلّ أبٍ من الآباء الذين يقعون بين الرسول ﷺ، وجدّه مالك، عشرين سنة فقط، تبيَّن لنا أنَّ نحواً من (240) سنة تفصل زمن الرّسول ﷺ عن زمن جدّه الأبعد ـ مالك بن النَّضِر، الذي تزوَّج جَنْدَلة بنت الحارث الجُرْهمي ـ أخت عَمْرو بن الحارث الجُرْهمي. وذلك يعني أنّ عَمْرو بن الحارث كان قبل زمن الرسول بنحو (240) سنة، أي في القرن الثالث الميلادي تقريباً.

والحقُّ أنَّ تقديرَنا هذا مرهونٌ بكون عَمْرو بن الحارث الجرهمي لم يدرك الإسلام، وبكونه مُعاصِراً لإجْلاء خُزاعةَ لجُرْهم عن البيت الحرام. أما إذا كان ثمَّةَ (عَمْرُو بن حارث جُرْهميٌ) آخر أدرك الإسلام[20] ـ كما يقول المرزباني ـ فلَسْنا حينئذٍ أمام شاعر جاهلي أوّل. وليس بين أيدينا الآن وسيلة للفصل في هذه المشكلة.

ومن شعراء **السيرة** القُدامى أيضاً مُرُّ بن أدّ بن طابِخة، وأُنْشِد له بيتان[21]. والغَوْث بن مُرّ بن أدّ، وله بيت واحد[22]. ورِزاح بن رَبِيْعة، أخو قُصَيّ بن كِلاب لأمّه، وعُزِيَ له ستَّةَ عَشَرَ بيتاً[23]. وقُصَيُّ بن كِلاب، ونُسِب إليه أربعة أبيات[24].

وإذا كان ابن إسحاق وابن هشام من بعده لم يجعلا مسألة الأوائل مسألةً محوريَّةً يُدار الكلامُ عليها قَصْداً لا عَرَضاً، فإنَّ محمَّد بن سلاَّم الجُمَحِي (231هـ ـ 845م)، فَسَحَ لهذه القضيّة مكاناً لائِقاً في كتابِه: **طَبَقات فحول الشُّعراء**، إذْ نجده يقول: «ولم يكنْ لأوائلِ العربِ من الشِعْرِ إلاّ الأبيات يقولها الرَّجُلُ في حاجتِهِ، وإنّما قُصِّدتِ القصائد وطُوِّل الشعر على عَهْدِ عَبْدِ المُطَّلِب، وهاشِم بنِ

(20) انظر المرزباني: **معجم الشعراء** 10، ويقول المرزباني في عَمْرو بن الحارث بن مَضاض الجُرْهمي: «ويقال إنّه مُدَّ له في العُمْر إلى أنْ أدرك الإسلام، وقارن بابن الأنباري: **شَرْح القصائد السَّبْع الطِّوال** 254 ـ 255.

(21)و(22) ابن هشام: **السيرة** 1: 119.

(23) م. ن: 1: 126، 129.

(24) م. ن: 1: 128.

عَبْدِ مَناف، وذلك يدلّ على إسقاط شِعْر عاد وثَمُود وحِمْيَر وتُبَّع»[25].

وقولُ ابنِ سلّام: إنَّ أوائل الشعراء قالوا أبياتاً قليلة أو مقطَّعات قولٌ صحيح ومعقول، في الأغلب. أمّا أنْ يكون الشعر قد قُصِّد أوَّلَ ما قُصِّد على عهد عَبْدِ المطَّلِب وهاشم بن عَبْد مَناف، فهذا يقبل النقاش، لأنَّ لدينا قصائدَ طويلة يمكن الثقة بها قِيلَتْ قبل هذين الرجلَيْن، اللذين أحدُهما هو الجدُّ الأوَّلُ للرَّسول ﷺ، والثاني جدّه الثاني، ففي شعر أَبي قِلابة الهُذَلي، وهو زوج الجدّة السادِسة للرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام. ثلاث قصائد، كلٌّ منها يقع في سبعة أبيات أَو أكثر. وأَبو قِلابة من رجال القرن الخامس الميلادي فيما نُرجِّح[26]. أما إسقاط شعر عاد وثَمُود وحِمْيَر وتُبَّع. . . فمناقشته في مكانٍ آخر من البحث، لذا نمضي في دراسة قضيّة الأوائل عند ابن سلاّم، فنرى أنّه بعد أنْ ساق ذاك الخبر، راح يعدّد أسماء محدّدة لشعراء قُدامى، ويسوق الأمثلة لعطاء كلٍّ منهم، فقد ذكر من هؤلاء:

1 ـ العَنْبَر بن عَمْرو بن تَمِيْم 2 ـ سَعْدَ بنَ زَيْد مَناة 3 ـ دُوَيْد بن زَيْد بن نَهْد القُضاعي 4 ـ أَعْصُرَ بن سَعْد بن قَيْس عَيْلان 5 ـ المُسْتَوْغِر بن رَبِيْعة 6 ـ زُهَيْر بن جَناب 7 ـ جَذِيْمة الأَبْرَش 8 ـ ابن حِذام 9 ـ المُهَلْهِل وهذا الأخير جعله ابن سلاّم أوّلَ مَنْ قَصَّدَ القصيد، وذكر الوقائع[27].

وقد قُمْنا بجَمْع أشعار هؤلاء جميعاً عدا مُهَلْهِل، فتبيَّن لنا أنَّ أيًّا منهم لم تَزِدْ أبياتُهُ على (19) بيتاً، باستثناء زهير بن جَناب الكَلْبي الذي بَلَغَ مجموع شعره (137) بيتاً، ضمَّتْ خَمْسَ قصائد لا تقلّ أبيات كلّ منها عن سبعة أبيات.

أَمّا أزمان هؤلاء الشُعراء، فتتراوح ما بين القرن الثالث والقرن السادس الميلاديين، وذلك لأنّ جَذِيْمة الأَبْرَش تُوفِّيَ نحو سنة (268م)، وهو أَقْدَمُ مَنْ ذَكَرَهم ابنُ سلاّم حسبما انتهينا إليه.

---

(25) ابن سلاَّم: **طبقات فحول الشعراء** 1: 26.

(26) دراستنا لأخبار أَبي قلابة الهُذَلي في الباب الثاني في كتابنا: **الشعراء الجاهليّون الأوائل ـ أخبارهم وأشعارهم**، الذي ما زال مخطوطاً.

(27) ابن سلام: **طبقات فحول الشعراء** 1: 26 ـ 40.

ويبدو أنَّ ابنَ سلَّام لم يكن يستهدف ذِكْرَ جميع الأوائل الذين قالوا شعراً، وكأنّه كان يعلم أنَّ الشعرَ كان يتثال على كل لسان تقريباً، لذا فالاستقصاء ليس غرضه، كما ليس هو غرضَنا. ولكن «ما لا يُدْرَكُ جُلُّه لا يُتْرَك كلُّه»، لذا فنحن هنا نقدّم ما وصل إليه اجتهادنا. وما تمكنّا من إصابته من أسماء لشعراء أوائل.

وقد كان من هؤلاء مثلاً شاعرٌ هُذَلي مَرَّ بنا اسمُهُ سابقاً، هو أَبو قِلابة الهُذَلِي، وقد ذكره مُصْعَب الزُّبَيْري (236هـ ـ 850م) في كتابه **نَسَب قريش**، ونَعَتَهُ بأنه كان أوَّلَ مَنْ قال الشعرَ في هُذَيْل[28]، وأبياته عندنا (39) بيتاً.

ويَسْتَوْقِفُنا في القرن الثالث أيضاً كتاب **المعمَّرون** لأَبي حاتم السَّجِسْتانِي (250هـ ـ 864م)، فهو يتيح للباحث في بدايات الشعر العربي، وللباحث عن أسماء شعراء عاصروا امرأ القيس أَو تَقَدَّمُوه، أنْ يُصيبَ عدداً طيِّباً من الرجال الذين عُزِيَ لهم شعرٌ مُخْتَلَف فيه، فمنه ما هو مَوْضِعُ رِيْبة، ومنه ما هو موطِن ثِقَة. ومن تلك الأسماء: المُعافِر بن يَعْفُر بن مرّ، وقد رَوَى له السَّجِسْتاني ثلاثة أرجاز، قالها قبل أن يموت، هي:

أَنا المُعافِرُ بنُ يَعْفُرَ بن مُرّ ولَسْتُ مِنْ ذِي يَمَنٍ بِعُرّ

لكنّني مُضَرِي حُرّ[29]

والأضْبط بن قُرَيْع السَّعْدي، وله خمسة أبيات[30]. والمُسْتَوْغِر بن رَبِيعة، وله أربعة أبيات[31]. ودُوَيْد بن زَيْد بن نَهْد القُضاعي، وروى له صاحب المعمَّرون ثمانية أرجاز[32]. وعَمْرو بن حَمَمَة الدَّوْسِي، وله خمسة أبيات[33]، وكَهْمَس بن شُعَيْب الدَّوْسِي، وله ثمانية أَبيات[34]، وزُهَيْر بن جَناب الكَلْبي،

---

(28) مِصْعَب الزُّبَيْرِي: نسب قريش 21 ـ 22.

(29) السجستاني: **المعمرون** 6.

(30) م. ن 11 ـ 12.

(31) م. ن 12.

(32) م. ن 25.

(33) م. ن 28 ـ 29.

(34) م. ن 29.

وله سبعة وعشرون بيتاً[35]. وتَيم بن ثَعْلبة، وله بيت واحد[36]. وعَبْد اللّه بن سُبَيْع الحِمْيَرِيّ، وله بيتان[37]. والحارث بن مضاض الجرهمي، وله ستّة أبيات[38]. وعامِر بن الظَّرِب العَدْواني، وله ثلاثة أَبيات[39]. وعبَّاد بن شدَّاد اليَرْبُوْعي التَّمِيْمِي، وله أربعة أَبيات[40]. وعَبِيْد بن الأبْرَص الأسَدِي، وله تسعة أَبيات[41]. وطَيِّىء، وله ثلاثة أبيات، وبيتان من الرَّجَز[42]. وعَمْرو بن قَمِيْئة البكري. وأنشد له أَبو حاتم ثلاثة أَبيات[43]. والأفْوَهُ الأوْدِيّ، وله سبعة عشر بيتاً[44].

وقد كانت الأدِلّة على قِدَم هؤلاء تختلف من شاعر إِلى آخر، فمنها ما يعتمد على نَسَبِهِ، ومنها ما يقوم على صلتهِ بشاعر آخر معروف، ومنها ما يتّكِىء على شهادات القدماء في سَبْقِه وتقدُّمِهِ. وقد اخترْنا من هؤلاء الشُّعراء الستّة عشر، ستّةَ شعراء هم: الأضْبَط بن قُرَيْع، والمُسْتَوْغِر بن رَبيعة، ودُوَيْد بن زَيْد، وزُهَيْر بن جَناب، وعامِر بن الظَّرِب، وعبَّاد بن شدَّاد اليَرْبُوعِي.

ومِنْ مُصَنِّفِي القرن الثالث الهجري، بعد ابن هشام، وابن سلاَّم، ومُصْعَب الزُّبَيْري، والسِّجِسْتاني، نلتقي ابنَ قُتَيْبة (276هـ ـ 889م) الذي قال في أوائل الشُّعراء: «ولـمْ يَكُنْ لأوائلِ الشُّعراء إِلاّ الأبيات يقولها الرَّجُلُ عندَ حدوثِ الحاجة، فمن قديم الشعر قولُ دُوَيْدِ بن زَيْد بن نَهْد القُضاعي:

الْـيَـومَ يُـبْـنَـى لِـدُوَيْـدِ بَـيْـتُـهُ ... لـو كـانَ لِـلـدَّهْـرِ بِـلَـىً أبْـلَـيْـتُـهُ

---

(35) م. ن 31 ـ 36.
(36) م. ن 40.
(37) م. ن 43.
(38) م. ن 54.
(39) م. ن 56.
(40) م. ن 72.
(41) م. ن 75 ـ 76.
(42) م. ن 91.
(43) م. ن 112.
(44) م. ن 130 ـ 131.

أَو كـانَ قِـرْنـي واحِـداً كَـفَـيْـتُـهُ   يـا رُبَّ نَـهْـبٍ صـالِـحٍ حَـوَيْـتُـهُ
وَرُبَّ عَـبْـلٍ خَـشِـنٍ لَـوَيْـتُـهُ»[45]

ثم مضى ابنُ قُتَيْبة فذكر مِنْ هؤلاء الأوائل: أعْصَرَ بنَ سَعْد بن قَيْس عَيْلان، والحارث بن كَعْب، وتحدَّث، من بعدُ، عن امرىء القيس بن حُجْر الكِنْدي[46]. فالشُّعراء الأوائل عنده ثلاثة. وإذا كان يشترك مع ابن سلاَّم في إدراج اثنين منهما، فإنّه ينفرد عنه بالثالث، وهو الحارِث بن كَعْب، الذي قدَّرنا أنه وُجِد في القرن الخامس الميلادي.

ويبدو أنّ قضيّة أوائل الشعراء في أواخر القرن الثالث، صارت تُشكِّل ميداناً للتأليف المنفصل، لذا وجدْنا ابنَ طَيْفُور (280هـ ـ 893م) يُؤَلِّف كتاباً يُسَمِّيهِ: **أسماء الشُّعراء الأوائل**[47]. ولكنَّ هذا الكتاب ـ لسوءِ الحظِّ ـ لم يصل إلينا، لذا لا نستطيع أن نعرف من هم أولئك الذين ذكرهم ابن طَيْفُور، في كتابه المذكور، وإنْ كُنَّا نقدِّر أنَّ بعضَهم سَبَقَ أنْ ذكره علماءُ سابِقون، كابنِ سلاَّم، وابن قُتَيْبة. ونضيف عالماً آخر، هو عُمَر بن شَبَّة (262هـ ـ 875م) تَتَلْمَذَ عليه ابن طيفور[48]. وسنرى رأيهُ في أوليّة الشعر بعدَ قليل.

ونقف مع نهاية القرن الثالث عند خَبَرٍ ساقَهُ ثَعْلَب (290هـ ـ 902م) في **مجالسه**. ونصُّهُ: «قال الأصْمَعِيُّ: أوَّلُ مَنْ تُرْوَى له كلمة تبلغ ثلاثين بيتاً من الشعر، مُهَلْهِلٌ، ثم ذُؤَيْب بن كَعْب بن عَمْرو بن تميم، ثم ضَمْرة رجل من بني كِنانة، والأَضْبَط بن قُرَيْع، وأنْشَد لذُؤَيْب بن عَمْرو بن تَمِيم:

يـا كَـعْـبُ إنَّ أخـاكَ مُـنْـحَـمِـقٌ   فـاشْـدُدْ إزارَ أخِـيـكَ يـا كَـعْـبُ

وأنشد لضَمْرة:

يـا ضَـمْرُ أخْـبِرْني ولـسْـتُ بفاعِـلٍ   وأخـوكَ نـافِـعُـكَ الـذي لا يَـكْـذِبُ

وللأَضْبَط:

---

(45) ابن قتيبة: الشعر والشعراء 1: 104.

(46) م. ن 1: 104 ـ 105.

(47) ابن النديم: **الفهرست** 163، وياقوت الحموي: **مُعْجَم الأُدَباء** 3: 90.

(48) ياقوت الحموي: م. ن 3: 87.

أدْفَعُ عَنْ نَفْسِهِ ويَخْدَعُني يا قَوْمُ مَنْ عاذِرِي مِنَ الْخُدَعَهْ

وقال الأصمعي:

فصِلَنَّ البَعيدَ إنْ وَصَلَ الْحَبْـ ـلَ، واقْطَعَنَّ القَرِيبَ إنْ قَطَعَهْ

هكذا سمعْتُ هذا البيت، قال: وكانَ بينَ هؤلاءِ وبينَ الإسلام أربعمائة سنة، قال وكان امرؤ القيس بعدَ هؤلاء بكثير»[49].

فالأوائل عند الأصمعي أربعة شعراء هم: مُهَلْهِل، وذُؤَيْب بن كَعْب، وضَمْرَة الكناني، والأضْبَط بن قُرَيْع. وقد تبيَّن لنا من مناقشة هذا الخبر أنَّ ضَمْرَةَ الكِناني هو ـ على الأرجح ـ هُنَيّ بن أحْمَر الكِناني[50]. وكذلك اتّضح لنا أنَّ هؤلاء رُبَّما كانوا قبل الإسلام بزمن ما، ولكنهم ليسوا قبلَه بأربعمائة سنة على أية حال.

3 ـ الشُّعراء الأوائل في مُصَنَّفات القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي):

وإذا ما انتقلْنا إلى القرن الرابع الهجري، وَجَدْنا مجموعة كبيرة من الرواة والعلماء قد عرضوا لمسألة البدايات وأخبار الشُّعراء، لعلَّ أبرزهم: أبو زَيْد القُرَشِي (تُوفِّي ما بين سنتَيْ 300 و310هـ أو 912 ـ 922م)[51] وأبو حاتم الرّازي (322هـ ـ 933م). والمسعودي (نحو 346هـ ـ 957م)، وأبو الفرج الأصْفَهاني وأبو أحمد العسكري (382هـ ـ 992م). وأبو هلال العسكري (395هـ ـ 1004م). وثمة عالمان ألّفا كتابَيْن وَقَفَاهُما على الشعر والشُّعراء، وقد وصلا إلينا، وهما: **المُؤتَلِف والمُختَلِف**، للآمدي (370هـ 980م)، **ومعجم الشعراء**، للمرزباني (384هـ ـ 994م). لذا وقفْنا عندهما وفْق تسلسلهما الزمني في مؤلّفات هذا القرن المختارة.

---

(49) ثَعْلَب: **مجالس ثعلب** 2: 479 ـ 480، والسُّيُوطي: **المُزْهِر** 2: 477.

(50) أخبار ضَمْرة الكناني، أو هُنَيّ بن أحْمَر الكناني في الباب الثالث في كتابنا: **الشعراء الجاهليون الأوائل ـ أخبارهم وأشعارهم**، الذي ما زال مخطوطاً.

(51) انظر تحقيق وفاة أبي زَيْد القُرشي في مقدّمة الدكتور محمّد علي الهاشمي، **لِجَمْهَرة أشعار العرب** ج1 ص27.

ونبدأ بأبي زَيْدِ القُرَشِي، فنجده يقول، تحت عنوان: (أوَّلُ مَنْ قال الشعر): «أخبرَنا أبو عبد الله، المُفَضَّل بن عبد الله بن محمّد المُجَبِّري قال: سألتُ أبي: مَنْ أوَّلُ من قال الشعر؟ فأنْشَدَني هذه الأبيات:

تَغَيَّرَتِ البِلادُ وَمَنْ عَلَيْها ... فَوَجْهُ الأرْضِ مُغْبَرٌّ قَبِيحُ
تَغَيَّرَ كلُّ ذِي لَوْنٍ وَطَعْمٍ ... وَقَلَّ بَشاشَةُ الوَجْهِ المَلِيحِ
وجاوَرَنا عَدُوٌّ لَيسَ يَفْنَى ... لعينٌ لا يَموتُ فَنَسْتَرِيحُ
أهابِلُ إنْ قُتِلْتَ فإنَّ قَلْبي ... عليكَ اليَوْمَ مُكْتَئِبٌ قَريحُ

قال: ثم سمعْتُ جماعةً من أهل العلم يأثرون أنَّ قائلها آدَمَ ﷺ، حين قتل ابنُه قابيلُ هابيلَ. والله أعلم. ويُقال إن إبليسَ، لَعَنَهُ الله، أجابهُ، فقال:

تَنَحَّ عن البِلادِ وساكِنِيها ... فَقَدْ في الخُلْدِ ضاقَ بكَ الفَسِيحُ
وكنتَ بها وزوجَكَ في رخاءٍ ... وقلبُكَ مِنْ أذَى الدُّنيا مُريحُ
فما بَرِحَتْ مكايَدَتِي وَمَكْرِي ... إلى أنْ فاتَكَ الثمنُ الرَّبِيحُ
ولولا رحمةُ الرَّحمنِ أمسى ... بكفِّكَ من جِنانِ الخُلْدِ رِيحُ»[52]

ثم يسوق أبو زَيْد أشعاراً لجِبْرِيْلَ، ولمعاوِيَةَ بن بَكْر، ولمَرْثَد بن سَعْد بن عُفَيْر، وهو من أصحاب هُوْد النبي عليه السَّلام، ومَيْدَع بن هَرِم من ولد عَوْض بن إرَم بن سام بن نُوْح، وهو من مُسْلِمِي ثَمُود[53]. وينتقل إلى ذكر نماذج من شعر الجنّ وشياطين الشُّعراء[54]. ونُعْرِض هنا عن إيْراد نماذج كثيرة من أشعار هؤلاء.

بيدَ أننا نشير إلى أن هذه الأشعار تُحاكي أشعار عاد، وثَمُود، وتُبَّع، وحِمْيَر، التي أسقطها ابن سلاّم من قبل[55].

ولكن أبا زيد يسوق، في موضع آخر من فاتحةِ كتابه، خبراً عن أبي

---

(52) أبو زيد القرشي: **جمهرة أشعار العرب** 1: 140 ـ 141.

(53) م. ن: 1: 142 ـ 145.

(54) م. ن: 1: 165 فما بعدها.

(55) انظر ابن سلاّم: **طبقات فحول الشعراء** 1: 26.

عُبَيْدَة، يقول: «قِيل لأَبي عُبَيْدَة: هل قال الشعرَ أحدٌ قبلَ امرىء القيس؟ قال: نَعَمْ، قَدِمَ علينا عشرون رجلاً من بني جَعْفر بن كِلاب من أهل البادية، فكنَّا نأتيهم، ونكتب عنهم ما قالوا، ونسألهم عنه وعن قائله، فقالوا: مَنِ ابنُ حِذام؟ قُلْنا: ما سمعنا به، قالوا: بل قد سمعْنا ورجَوْنا أن يكون عندكم منه عِلْمٌ، لأنّكم أهلُ أمْصار. ولقد بكى في الدِّمَنِ من قَبْلِ امرىء القيس، وهو الذي يذكره امرؤ القيس في شعره الذي يقول فيه:

عُوجا خَلِيلَيَّ الغَداةَ لَعَلَّنا ... نبكي الدِّيارَ كَمَا بَكَى ابْنُ حِذام»[56]

ويسكت الخبر هنا. وبذا يكون أبو زيد قد أشار إشارةً خاطفة إلى هذا الشاعر، الذي صيَّرْناه أحد شعراء مجموعتنا، ولكنه لم يفصّل القول فيه.

أما أبو حاتم الرَّازِي فقد سمَّى مجموعة من الأوائل، هم: 1 ـ دُوَيْد بن زَيْد 2 ـ أعْصُر بن سَعْد بن قَيْس عيلان 3 ـ زُهَيْر بن جَناب الكلبي 4 ـ جَذِيمة الأبْرَش 5 ـ لُجَيْم بن صَعْب 6 ـ مَعْدِي كَرِب الحِمْيَري.

وبعد أنْ فرغ من هؤلاء، ذاكراً لكلٍّ منهم مِثالاً من شعره، حذا حذوَ ابن سلَّام، فقال: «وإنَّما إنشاء الشعر أيَّام هاشِم وأيام عَبْد المُطّلب، فقصَّدوا القصائد وطوَّلوها: قال: وأوَّلُ مَنْ قصَّد القصائد، وذكر الوقائع، مُهَلْهِلُ بنُ رَبِيْعة التَّغْلِبي في قَتْل أخيه كُلَيْب قَتَلَتْه بنو شَيْبان»[57]. وقد نَصَّ الرازي على أنَّ مصدره هو **طبقات فحول الشُّعراء**، ولكنّه زاد على ما طُبع من (الطبقات) اسمَيْ شاعرَيْن، هما: لُجَيْم بن صَعْب، ومَعْدِي كَرِب الحِمْيَري، فنبَّهَ على ذلك مُحقِّق (الطبقات) في حواشيه.

غير أن الرَّازي، وغيره من الرواة، لم يذكروا ـ فيما نعلم ـ لِلُجَيْم بن صَعْب سوى بيتٍ واحد، هو:

إذا قالَتْ حَذامِ فَصَدِّقُوها ... فإنَّ القولَ ما قالَتْ حَذامِ

وهو بيت ينازعه فيه شعراء كثيرون، منهم زُهَيْر بن جَناب الكلبي.

---

(56) القرشي: م. س 1: 185 ـ 186.

(57) أبو حاتم الرازي: الزّينة في الكلمات الإسلامية 1: 35 ـ 37.

وكذلك لم يذكر الرَّازي، ولا غيره من الرواة، لمعدي كرب الحميري، سوى هذين البيتين:

أَرانـي كُـلَّـمـا أَفـنَـيْـتُ يـومـاً أَتـانِـي بـعـدَهُ يـومٌ جـديـدُ
يَـعُـوْدُ شَـبـابُـه فـي كـلِّ يـومٍ ويَـأْبى لـي شَـبابي مـا يعـودُ[58]

ويقتضي عرضُنا هذا أنْ نذكر أنَّنا صادَفْنا عند المسعودي (نحو 346هـ ـ 957م)، خبراً يُسْتَنْتَج منه قِدَم شاعر جاهلي، هو لَقِيْطُ بنُ يَعْمُر الإيادي. ولكنَّ هذا الخبر مَدْخُوْل مدفوع، لأنَّه يجعل (لقيطاً) من رجال القرن الرابع الميلادي. والحقُّ أنَّه من رجال القرن السادس وبعض السابع الميلاديين. فقد قال المسعودي: «ثم مَلَك بعد هِرْمِز بن نَرْسي، سابورُ بن هرمز، وهو سابور الأَكْتاف... فغَلَبَتِ العربُ على سواد العراق... وكانت جمهرة العرب مِمَّن غلب على العراق وَلَدُ إياد بن نزار، ومَلِكُها يومئذ الحارثُ بن الأغرّ الإيادي. وكان في حَبْس سابور [لعلّها في جَيْشِ] رجلٌ منهم يقال له (لقيط)، فكتب إلى إياد شعراً ينذرهم به، ويعلمهم خبرَ مَنْ يقصدهم، وهو:

سَلامٌ في الصَّحِيفةِ مِنْ لَقِيطٍ علـى مَنْ فـي الجزيرةِ من إيادِ
فـإنَّ الـلَّـيـثَ يـأتـيـكُـم دِلافـاً فـلا يَـحْـسَـبْـكُـمُ شَـوْكَ الـقَـتـادِ

... فلم يُعْبَأْ بكتابه، وسراياهُ تكرُّ نحو العراق، وتُغِير على السواد، فلمَّا تجهَّز نحوهم، أعاد إليهم كتاباً يخبرهم فيه أنَّ القوم قد عسكروا وتحشَّدوا لهم، وأنَّهم سائرون إليهم، وكتب لهم شعراً، أوَّلُهُ:

يا دارَ عمرةَ مِنْ تذكارِها الْجَرَعا هَيَّجْتِ ليَ الهَمَّ والأَحْزانَ والْوَجَعا

... الخ»[59].

وطِبْقاً لهذا الخَبَر يصبح (لقيط) مُعاصِراً لسابور ذي الأَكْتاف (379هـ).

وحقيقة الأمر أنَّ لقيطاً لم يكن قد وُجِد في هذا التاريخ، فهو نظم قصيدته

---

(58) م. ن 1: 37.

(59) المَسْعُوْدي: **مُرُوْج الذهب** 1: 254 ـ 255، وانظر النُّوَيْري: **نهاية الأَرَب** 15: 173 حيث ينقل النويري الخبر ذاته دون تَمْحِيص.

العينيّة، التي يُعَدُّ البيت السابق من أبياتها، في يوم ذي قار، وذلك لتحذير قومه من الفرس ونواياهم العدوانيّة، فقد قال ابنُ عَبْد رَبِّه (328هـ 939م): «وكَتَبَ لقيط الإيادي إلى بني شيبان في يوم ذي قار شعراً يقول في بعضه:

قُومُوا قِياماً على أمْشاطِ أَرْجُلِكُمْ ثُمَّ افزعوا، قَدْ يَنالُ الأمْرَ مَنْ فَزِعا

وَقَلِّدُوا أمرَكُمْ ـ لِلَّهِ درُّكُمُ ـ رَحْبَ الذِّراعِ بِأمْرِ الحَرْبِ مُضْطَلِعا»[60]

وقد وقع يوم ذي قار في مطلع القرن السابع الميلادي. والعجيب أَنَّ المسعودي نفسه يعود، بعد صفحات من خبره المُشْكِل السابِق، إلى القول: «وكانت وقعة ذي قار لتمام أربعين سنة من مولد رسول الله ﷺ، وهو بمكّة، بعد أنْ بُعِثَ، وقيل بعد أن هاجَرَ، وفي رواية أخرى أنّها كانت بعد وقعة بَدْر بأشْهُر»[61].

وزمن ذي قار هذا، هو الزمن الذي سبق للطَّبَري وغيره من المؤرّخين أنْ أخذوا به[62].

وانْسِياقاً مع خبر المسعودي الأوّل المضطرب، زعم الباحث المُعاصِر (عَبْد العزيز المزروع الأزهري) أنَّ سابور زحف على الإياديين سنة 325م، لذا فإنَّ قصيدة (لقيط) العينيّة وكذلك الداليّة، قِيلَتا سَنَتَئِذٍ! وهكذا توهَّمَ، وجَزَمَ، دون أدنى حَذَر، أنَّ لقيطاً وُلِدَ سنة 278[63]!

ومثلُ ذلك عَدَّ (خليل إبراهيم العطية) (لقيطاً) من رجال القرن الرابع، مُعْتَمِداً في ذلك على **دائرة المعارف الإسلامية**، و**الأعلام** للزركلي[64]، ولا شكَّ

---

(60) ابن عَبْد رَبّه: **العِقْد الفَريد** 5: 268، وانظر خَبَرَ وقعةِ ذي قار في الأصفهاني **الأغاني** 24: 53 فما بعدها، وياقوت: **معجم البلدان** (قار).

(61) المسعودي: م. س 1: 278، والنويري: م. س 15: 431 وهنا يفعل النُّوَيْري كما فعل المَسْعودي، وكأنّه ينقل عنه حرفيًا.

(62) انظر الطبري: **تاريخ الأمم والملوك** 2: 193، وياقوت: م. س (قار)، وعبد المُنْعِم الحميري: **الروض المِعْطار** 262، والآمدي: **المؤتلف والمختلف** 226.

(63) عبد العزيز الأزهري: **الأسس المُبْتكرة لدراسة الأدب الجاهلي** 203.

(64) انظر **ديوان لقيط بن يعمر** ـ (تحقيق العطية) 9.

في أنّ تأريخ هذه المراجع جميعها لزمان لقيط بن يعمر الإيادي لا يصمد للتحقيق العلمي، كما أوضحنا[65].

ونشير أخيراً إلى أنّنا في كتاب **مُرُوْج الذهب**، هذا الذي وقفْنا عنده، نقع على أبيات مَنْحُولة كثيرة مَعْزوَّة إلى يَعْرُب بن قَحْطان، وعاد، وجَدِيْس، وعِمْلاق، وطَسْم، وجُرْهُم، وأَمَم، ومعاوية بن بَكْر، ومَرْثَد بن سَعْد، وحارِثة بن كَلِمُن[66].

وفي القرن الرابع الهجري نصادف أعْظَمُ مُصنَّف عربي في تراجم الشُّعراء وأخبارهم، وهو كتاب **الأغاني**، لأَبي الفَرَج الأصفهاني (356هـ ـ 966م)، فَثمَّةَ عدد غير قليل من الشعراء الأوائل ورد لهم خبر، أَو شعر في هذا المصدر الكبير. وإذا كُنَّا لم نقع فيه على خبر محدّد يناقش قضيّة الأوائل بدقّة، ويذكر أسماءَهم مُجْتمِعِيْن بانتظام، كما هي الحال عند ابن سلاّم، أَو ابن قُتَيْبة، أَو الرازي، فإنّنا لا نستطيع أنْ نتجاوزه في أثناء دراستنا لأخبار هؤلاء، ذلك لأنه حوى فصولاً تطول أَو تقصر، وإشارات وجيزة عابرة، أَو طويلة متأنيّة، عن كلّ من: 1 ـ خُزَيْمة بن نَهْد القضاعي 2 ـ الأَضْبَط بن قُرَيْع السعدي 3 ـ أُحَيْحَة بن الجُلاح الأوْسِي 4 ـ زُهَيْر بن جَناب الكلبي 5 ـ الفِنْد الزِّمّاني، 6 ـ المُهَلْهِل التغلبي 7 ـ سَعْد بن مالِك البكري 8 ـ عَبيد بن الأبْرَص الأسدي 9 ـ عَمْرو بن قَمِيْئة البكري 10 ـ خُزَز بن لوذان السدوسي 11 ـ عامر بن الظَّرِب العَدْواني 12 ـ الأفْوَه الأوْدِي. . الخ[67]. وهي فصول أَو أخبار ضمَّتْ أنساباً، أَو أشعاراً، أَو قرائن أخرى، أعانتنا على تحديد تقريبي لأزمنة هؤلاء، وأسعفتنا في التحقق من أوليّتهم، وسبقهم الزمني.

---

(65) انظر م. ن (تحقيق محمّد عبد المعين خان) 17 ـ 18.

(66) المسعودي: **مروج الذهب** 2: 45، 46، 50، 52، 133 ـ 152.

(67) أخبار هؤلاء في **الأغاني** مرتبة وفق ترتيبهم في المَتْن: 1 ـ 13: 78 ـ 83، 2 ـ 18: 127 ـ 130 ـ 3 ـ 15: 37 ـ 51، 4 ـ 19: 14 ـ 29 ـ 5 ـ 24: 91 ـ 96، 6 و7 ـ 5: 34: 60، . 8 ـ 222: 81 ـ 95، 9 ـ 18: 138 ـ 145، 10 ـ 10: 180، 11 ـ 4: 305، 14: 148، 12 ـ 12: 169 ـ 171.

كما عرفنا من خلال هذا المصدر الهام أسماء شعراء آخرين قالوا شعراً في الزمن الذي عاش فيه الذين جعلناهم نماذج تمثّل جيل الشعراء الأوائل، ففي حديث أبي الفرج عن خُزَيْمة بن نَهْد القضاعي، وتفرُّق قُضاعة، نقرأ أبياتاً لشعراءَ مُعاصرين له، مثل مالِك بن زُهَيْر القضاعي، والزرْقاء بنت زُهَيْر القُضاعية، وعَمْرو بن مالك التَّزيدِي القضاعي، والحارث بن قُراد البَهْراني القضاعي[68]. كما نقرأ في ثنايا أخبار الفِنْد الزِّمّاني شعراً لابنَتَيْه اللتين قالت أولاهما:

وَعَـا وَعَـا وَعَـا وَعَـا ... حَـرَّ الـجُـوادُ والْـتَـظَـى

ومُـلِـئَـتْ مـنـهُ الـرُّبـى ... يـا حَـبَّـذا يـا حَـبَّـذا

الـمُـلْـحِـقـونَ بـالـضُّـحَـى

وقالت ثانيتُهما:

إنْ تُـقْـبِـلـوا نُـعـانِـقْ ... ونَـفْـرِشِ الـنَّـمـارِقْ

أو تُـدْبِـرُوا نُـفـارِقْ ... فِـراقَ غـيـرِ وَامِـقْ

وكذلك ساق أبو الفرج الأصفهاني لعوف بن مالك، أخي سَعْد بن مالِك البكري قوله:

أَنـا الـبُـرَك أَنـا الـبُـرَك ... أنْـزِلُ حـيـثُ أُدْرَك[69]

وهناك شعر كثير لأناس من تَغْلِب، ومن بَكْر، قيل في حرب البَسُوس، يشبه شعرَ الفِنْد، وشعر سَعْد بن مالك البكريّيْن، اللذين انتزعناهما من دائرة الشعر في حرب البسوس[70]، هذا الشعر الذي كان وحده موضوعاً لرسالة علميّة قائمة بنفسها[71]. وكل ما سبق، وما سيأتي يؤكّد أنَّ الاستقصاء في جمع شعر الأوائل، وتحقيقه، ودراسة أخبار أصحابه، ليس في طوق باحث واحد، لذا

---

(68) الأصفهاني: الأغاني 13: 78 فما بعدها.

(69) م. ن 24: 94 ـ 05.

(70) م. ن 5: 34 ـ 64.

(71) الرسالة هي الشعر في حرب البسوس، وصاحبها عبد العزيز نبوي، وقد قدّمها إلى إحدى الجامعات المصرية، عام 1970.

لجأنا إلى الاختيار والتمثيل، نَجاةً من هذا الفَيْض الذي نحن فيه..!

ولو مكثْنا قليلاً عند كتاب **الأغاني**، رأينا أيضاً أنَّ أبَا الفَرَج قد أفادنا في أثناء كلامه على زهير بن جناب أن هُبَل بن عبد الله ـ جد زهير ـ كان يقول شعراً، من ذلك مثلاً قوله:

يا رُبَّ يومٍ قَدْ غَنِيتُ فيهِ هُبَلْ لَهُ نَوالٌ ودُرُوزٌ وجَذَلْ

كأنَّهُ في العِزِّ عَوْفٌ أو حَجَلْ[72]

وقد أدرَجْنا هُبَلَ بن عبد الله هذا بين شعرائنا الأوائل. وفي **الأغاني** أيضاً نقرأ شعراً كثيراً يُعْزَى إلى طَسْم، وجَدِيْس، وتُبَّع، وأمثال هَزِيْلة الجديسِيَّة، وعَفِيْرة بنت عبّاد أخت الأسود الذي سكن جَبَلَيْ أجأ وسلمى، فقتلته طَيّء في غابر الزمان... وحلَّتْ محلّه، وشعراً لهذا الأسود نفسه... ونلتقي أيضاً شعراً للتبَّع حسَّان بن تبَّع، وصاحبه ذي رُعَيْن[73]. وشعراً لبعض الجَراهمة الذين من أبرزهم مضاض بن عمرو الجرهمي القائل:

كأنْ لَمْ يكُنْ بين الحَجُون إلى الصَّفا أَنِيسٌ ولَمْ يَسْمُرْ بِمكَّةَ سامِرُ[74]

وهي خمسة عشر بيتاً[75]. وقد مَرَّ بنا أنَّ هذه الأبيات لعمرو بن الحارث الجُرْهمي، كما في **السّيرة** وفي غيرها من المصادر[76].

ونقرأ في **الأغاني**، عَرَضاً، شعراً قليلاً لبعض آباءِ الرّسول عليه السَّلام، فقد ذكر أَبو الفَرَج لكعْب بن لُؤَي، وهو الأب الثامن للرّسول ﷺ، هذَيْن البيتَيْن في رثاء أخيه سامةَ بن لُؤَي:

عَيْنُ جُودِي لِسامةَ بنِ لُؤَيٍّ عَلِقَتْ ساقَ سامةَ العلَّاقهْ

---

(72) الأصفهاني: **الأغاني** 19: 24.

(73) م. ن: 11: 163 ـ 169.

(74) م. ن: 22: 316 ـ 319.

(75) م. ن: 15: 18 ـ 19.

(76) انظر ابن هشام: **السّيرة** 1: 114 ـ 116، والأزرقي: **أخبار مكّة** 56 ـ 57 وابن كثير: **البداية والنهاية** 2: 186.

رُبَّ كـأسٍ هَـرَقْـتَـهـا ابـنَ لُـؤَيٍّ   حَذَرَ الموتِ لم تكنْ مُهرَاقَهْ[77]

ونقف هنا، لأنَّ الحديث عن الأوائل في **الأغاني** أحرَى بفصلٍ طويل مستقلّ.

ونتنقل إلى كتاب آخر من القرن الرابع وقفه مؤلِّفهُ على الشعراء وضَبْط أسمائهم هو **المُؤْتَلِف والمُخْتَلِف**، للآمدي (370هـ ـ 980م). وقد تمكنَّا من استخلاص خمسة عشر شاعراً، لدينا أدلّة على قِدَمهم، من بينهم ستّة شعراء يشكلون قِسماً من شعراء دراستنا، وهم: أ ـ امرؤ القَيْس بن الحُمام 2 ـ جَذِيْمة الأبْرَش 3 ـ مُرَّة بن الرُّواغ (أو الرُّواع) 4 ـ كَعْب بن الرُّوَاغ (أو الرُّوَاع) 5 ـ زُهَيْر بن جَناب 6 ـ عامِر بن الظَّرِب العَدْواني. أما التسعة الآخرون فهم: 1 ـ عَبِيْد بن الأَبْرَص 2 ـ ثَوْب بن النَّار بن عُبادة 3 ـ الضبَّان بن النار 4 ـ القَعْقاع بن النار. وأبناء النار هؤلاء كانوا في زمنِ امرىءِ القيْس بن حُجْر الكندي. 5 ـ جارِية بن مُرّ الطَّائي 6 ـ خُزَز بن لُوْذان 7 ـ مُحَمَّد بن حُمْران بن أَبي حُمْران 8 ـ عَمْرو بن مَعْدِي كرب الزّبيْدي الأكْبَر 9 ـ عَمْرو بن قَمِيْئة البكري[78].

ونصادف قبل نهاية القرن الرابع الهجري، الذي ما زِلْنا مع مُؤلّفاته، خَبَراً طويلاً، نسبيًّا، عن الأوائل جاء في كتاب **شَرْح ما يقع فيه التَّصحيف والتَّحْريف**، فقد جمع أبو أَحمد العسكري (382هـ ـ 992م) أخباراً كثيرة عن الأوائل. وكانت ميزته فيها أنّهُ ساقها بروحِ نقديّة طيّبة.

ويمكن لنا في ضوء ما تقدّم أنْ نُصنّف حديث أَبي أَحمد العسكري عن الأوائل في أربع أفكار رئيسيّة:

---

(77) الأصفهاني: م. س 10: 203. وقد عُزِي هذان البيتان مع خمسة أُخَر لسامة بن لؤي في ابن هشام: **السيرة** 1: 97 ـ 98. وانظر فيهما الوزير المغربي: **الإيناس في علْم الأنساب** 175 ـ 176، **وأمالي الزجّاجي** 34، **واللسان** (فوق). وروى مؤلّف الإيناس أنَّ الرسول ﷺ أطلق على سامة بن لؤي صفة الشاعر ـ **الإيناس** 176.

(78) انظر أخبار هؤلاء التِّسْعة، والأدلّة على قِدَمهم، في صفحات **المؤتلف والمختلف** الموافِقة لترتيبهم في المَتْن 1 ـ ص63، 227. 2 ـ 4 أبناء النار ص93 ـ 94، 5 ـ ص139 ـ 140، 6 ـ ص143 ـ 70 ـ ص208، 8 ـ ص233. 9 ـ ص254.

أُولاها : حديثُهُ عن أَبي دُؤاد الإيادي وقِدَمِه.

وثانيتها : حديثُهُ عن مُهَلْهِل وامرىء القيس وزمانهما.

وثالثتها : نَصُّ عُمَر بن شَبَّة عن أوليّة الشعر، ودعاوى القبائل في ذلك، وانتهاؤه إلى القول: إنَّ زهير بن جَناب الكلبي أقْدَم من مُهَلْهِل.

ورابعتها : ولعلَّها أهمّها جميعاً، إشارتُهُ إلى ثُلَّة من الشُّعراء سَبَقُوا مُهَلْهِلاً ومعاصريه، مثل دُوَيْد بن زَيْد، وخَزِيْمة بن نَهْد، وأَعْصُر بن سَعْد.

فقد ذكر العسكري أبا دؤاد وادّعاء قومه بتقدّمه، وعرضَ حجَّتهم في ذلك، فقال: «ويحتجُّون بقوله، وهو في أيام سابور ذي الأكتاف:

على رغمِ سابورَ بنِ سابورَ أصبحتْ قِبابُ إيادٍ حولَها الخَيْلُ والنَّعَم

وكان لأَبي دُؤاد أخوان يقولان الشعر، اسمهما ماريّة وآريّة. واسم أَبي دُؤاد جارية بن الحجّاج»[79]. ولنناقِشْ زعم إياد بتقدّم شاعرها أَبي دُؤاد؛ فسبقُهُ لامرىء القيس بن حُجْر مُمْكِن، ذلك لأنَّ الأخير كان راوية الأول. وفي ذلك يقول ابن رَشِيْق (463هـ ـ 1070م): «وكان امرؤ القيس راوية أَبي دؤاد الإيادي، مع فَضْل نَحِيْزة، وقوّة غريزة، ولا بدَّ مع ذلك أنْ يلوذَ به في شعره، ويَتوكَّأَ عليه كثيراً»[80]. ومن المعروف أنَّ راوية الشاعر أَحْدَثُ عَهْداً منه في قَرْض الشعر، وربَّما أصغر منه سنّاً. ولكنْ من المُسْتَبْعَد أنْ يكون أَبو دؤاد معاصِراً لسابور ذِي الأكتاف (379م)، فقد كان على خيل المنذر بن ماء السماء (554م). وقد أرَّخ (غرونباوم) لحياته بين سنتَيْ 480م بدايةً، و540 أَو 550م نهايةً[81].

ومما ذكره أَبو أَحمد العسكري من مبالغات الرواة وأغاليطهم خَبَرٌ عن ابن الأعرابي، يقول: «إنَّ مُهَلْهِلاً قبل امرىء القيس بمائة سنة أَو أكثر، وإن بين

---

(79) انظر: أبا أَحمد العسكري: **شَرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف** 425.
والبيت المذكور ليس في **ديوان أَبي دُؤاد المطبوع**.

(80) ابن رَشِيْق: **العُمْدة** 1: 198.

(81) انظر غرونباوم: **دراسات في الأدب العربي** 257، وسزكين: **تاريخ التراث العربي** مج 2 (1: 105).

مُهَلْهِل والإسلام أربعمائة أو ثلاثمائة سنة»[82]. وهذا خبر مضطرب، وفيه مبالغة كُبْرى، فالمعروف أنَّ مُهَلْهِلاً هو خال امرىء القيس، ومِنَ المُسْتَبْعَد أنْ يفصل بين الخال وابن الأخت مئة سنة. وكذلك من المحال أن يكون بين مهلهل والإسلام أربعمائة عام، لأنَّ مهلهلاً بقي حيّاً إلى أنْ وَضَعَتْ حربُ البسوس أوزارَها نحو السنة 525م[83]. فهو إذاً لم يكنْ بعيداً عن زمن مجيء الإسلام بأكثر من مئة وخمسين سنة. والشيء ذاته يمكن أن نقوله عن المرقّش الذي يَرْوِي العسكري، بسنده، أنّه قبل الإسلام بثلاثمائة عام. ولكن العسكري، والحقُّ يُقال، أبدى تشكُّكاً واضحاً في صحّة هذا الخبر، فقال: «وهذا أحسبه حكاه عن ابن الأعرابي عن شرقي بن القطامي، أو ابن الكلبي. وعلماء البصرة أضْبَطُ لِمِثْلِ هذا، وأصَحُّ أخْباراً وأكثر تَحْصِيلاً»[84].

والفكرة الثالثة في حديث العسكري عن الأوائل تتمثل بما جاء في النص الثمين الذي نُقِل عن عُمَر بن شبَّة، صاحب كتاب **طبقات الشعراء** المفقود، وهو: «قال أَبو زَيْد: للشعر والشعراء أوَّلٌ لا يُوْقَف عليه، وقد اختلف في ذلك العلماء، وادّعتِ القبائل كلّ قبيلة لشاعرها أنّه السابق. ولم يدعوا ذلك لقائل البيتين والثلاثة لأنَّ أولئك لا يُسَمَّون شعراء، حتَّى يقول أحدُهم الشِّعْرَ بَعْدَ الشعر، فادّعت بنو أَسَدٍ لِعَبِيْدِ بنِ الأبْرَص، وتَغْلِبُ لِمُهَلْهِل، وبَكْر لعَمْرو بن قَمِيْئة والمرقِّش الأكْبَر، وإياد لأَبي دُؤاد، واليمانيّة لامرىء القيس، واحتجُّوا في تقدّم بعض هؤلاء بعضاً بأشعار لِلَبِيْد، ولحارثة بن بَدْر، وللفرزْدَق. . »[85].

وواضح هنا أنَّ العصبيّة القبليّة كانت وراء خَلْع كل قبيلة بُرْدَ الأسبقيّة على شاعر من شعرائها قديم. ومضى أَبو أحمد العسكري ينقل مناقشة أَبي زَيْد ـ عمر بن شبّة ـ لأوليّة مُهَلْهِل، ويبدّد الوَهْمَ المُحِيْطَ بها، فيقول: «قال أَبو زَيْد: وليس في هذه الأشعار ما يدلّ على الأقدم فالأقدم منهم. وقد قال الشعر مع

(82) أَبو أَحمد العسكري: **شَرْح ما يقع فيه التصحيف** 425.

(83) عُمَر فروخ: **تاريخ الجاهلية** 98.

(84) أبو أحمد العسكري: م. س 425.

(85) العسكري: **شَرْح ما يقع فيه التصحيف** 426.

مُهَلْهِل في حرب البسوس غير واحد، منهم جسّاس بن مُرَّة بن ذُهْل بن شَيْبان، قال لأبيه:

تـأهَّـبْ عـنـكَ أُهـبَـةَ ذِي امْـتِـيـاحِ   فـإنَّ الأمْـرَ جَـلَّ عـن الـتَّـلاحِ
وإنـي قَـدْ جَـنَـيْـتُ عـلـيـكَ حَـرْبـاً   تُـغِـصُّ الـشَّـيْـخَ بـالـمـاءِ الْـقُـراحِ

فيُقال إنَّ أباه قال يُجِيْبُهُ:

إنْ تَـكُ قَـدْ جَـنَـيْـتَ عـلـيَّ حَـرْبـاً   فـلا وَكِـلٌ ولاَ رَثُّ الـسِّـلاحِ
سـأَلـبـسُ ثَـوْبَـهـا وأذبُّ عَـنِّـي   بـهـا ثـوبَ الـمـذلَّـةِ والـوَقـاحِ

ويُقال إنّ هذيْن مصنوعان»[86].

ويَرْوي العسكري بعدئذٍ رَأْيَ أبي زيد الذي يدفع القول بتقدُّم مُهلهل، وهو: «قال أبو زيد: ومِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ زُهَيْرَ بن جَناب الكلبي أقْدَم من مهلهل، وله أشعار كثيرة جيّدة منها:

أَلْـمَـوْتُ خَـيْـرٌ لِـلْـفَـتَـى   فَـلْـيَـهْـلِـكَـنْ وبـهِ بَـقِـيَّـهْ
مِـنْ أنْ يُـرَى الـشَّـيْـخَ الـبَـجـا   لَ وقـدْ تَـهـادَى بـالـعَـشِـيَّـهْ»[87]

والفكرة الرابعة في شَرْح ما يقع فيه التصحيف تتّصل بالثالثة، إذْ تتضمّن الإشارة إلى أنَّ جماعةً من الناس سبقت مُهلْهِلاً، وزهيراً، وأبا دؤاد، وابن قَمِيْئة، وامرأ القيس، والأفْوَه الأودي، والمرقّش. وتتجلّى تلك الفكرة في هذه العبارات: «قال الشيخ: وقد قال قبل هؤلاء الشعراء جماعةٌ، ولا يسمَّون شعراء، لأنهم قالوا الأبيات اليسيرة، فمنهم دُوَيْد بن زَيْد بن نَهْد، ومن شعره:

أَلْـيَـوْمَ يُـبْـنَـى لِـدُوَيْـدٍ بَـيْـتُـهُ   لـو كـانَ لِـلـدَّهْـرِ بِـلـىً أبْـلَـيْـتُـهُ

---

(86) و (87) م. ن: 427. والمُلاحَظ هنا أنَّ الحديث عن سَبْق مُهَلْهِل ينصبُّ على الناحية الزمنيّة، أمّا ما استفاض في كتب الأدب واللغة من أنَّ مهلهلاً كان أوَّل من قصَّد القصائد وذكر الوقائع. (انظر مثلاً **طبقات فحول الشعراء** 1: 39) ـ فيبدو أنّه يتّصل بتطوير الشكل والمقدرة الفنيّة ـ وانظر مناقشة هذه القضيّة في مقال الدكتور سليمان الشطّي: **قراءة في مقدّمة طبقات فحول الشعراء**، في **مجلة عالم الفكر الكويتيّة** ـ المجلّد الثامن عشر ـ العدد الأول ـ إبريل، مايو ـ يونيو 1987 ص180 ـ 183.

أوْ كانَ قِرني واحِداً كَفَيتُهُ   يا رُبَّ نَهْبٍ صالِحٍ حَوَيْتُهُ

وربَّ غَيلٍ حَسَنٍ لَوَيْتُهُ

ومنهم خُزَيْمة بن نَهْد، ومنهم أغصُر بن سَعْد، ومن قوله:

أَعُمَيْرَ إنَّ أباكِ غَيَّرَ رأسَهُ   كَرُّ الليالي واختلافُ الأَعْصُرِ

. . . ومنهم امرؤ القيس بن حُمام بن عُبَيْدة بن هُبَل بن أخي زُهَيْر بن حُمام بن هُبَل. وكان يقال له عِذْل الأصِرَّة، ويزعم بعضهم أنه هو الذي عنى امرؤ القيس بقوله:

يا صاحبيَّ قِفا النَّوائِحَ ساعةً   نَبْكِي الدِّيارَ كما بَكَى ابنُ خِذَامِ

وكان يغزو مع مهلهل، وإياه أراد مهلهل بقوله:

لمَّا توعَّرَ في الكُلابِ هَجِينُهُمْ   هَلْهَلْتُ أَثأَرُ جابراً أَو صِنْبِلا

وكأنَّه بازٍ عَلَتْهُ كَبْرَةٌ   يَهدِي بِشكَّتِهِ الرَّعِيلَ الأوَّلا

فالهجين، هو امرؤ القَيس بن حُمام، وجابِر وصِنْبِل رجلان من بني تَغْلِب»(88).

وإذا جمعْنا بعض قول العسكري إلى بعضه الآخر، ولَمَمْنا أطراف حديثه عن البدايات، استطعْنا القول إنَّ الشعراء الذين مثَّلوا فَجْرَ الشعر العربي عنده، ودار كلامه عليهم، قسمان: القسم الأول يُمَثِّله تسعة شعراء في سَبْقِهم خِلافٌ، ووراء الحكم بأوليّتهم عصبياتٌ قبليّة، وأهواءٌ، وأوْهام. . . والقسم الثاني هو الأقدَم، لكن ليس لممثّليهِ شِعْرٌ كثير، لذا لا يُسمَّون شعراء. وشعراء القسم الأول هم: 1 ـ مُهَلْهِل التَّغْلِبي 2 ـ المرقّش البَكْري 3 ـ امرؤ القيس بن حُجْر الكِنْدِي 4 ـ عَبِيْد بن الأبْرَص الأسَدِي 5 ـ عَمْرو بن قَمِيْئة البَكْري 6 ـ أبو دؤاد الإيادي 7 ـ جسَّاس بن مُرَّة التَّغْلِبي 8 ـ مُرَّة بن ذُهْل والد جسَّاس 9 ـ زُهَيْر بن جَنَاب الكلبي الذي عُدَّ أقْدَم من مُهَلْهِل.

وشعراء القسم الثاني هم: 1 ـ دُوَيْد بن زَيْد القُضاعي 2 ـ خَزِيْمة بن نَهْد

(88) العسكري: شرح ما يقع فيه التصحيف 428 ـ 429.

القضاعي 3 ـ أَعْصُر بن سَعْد بن قَيْس عَيْلان 4 ـ امرؤ القيس بن الحُمام. وبذا يصبح مجموع هؤلاء ثلاثة عشر شاعراً. ويمكن لنا أنْ نضيف إليهم شاعراً آخر ذكره أبو أحمد العسكري عَرَضاً، هو المُفَضَّل بن قَيْس بن غَوْث الطائي، وهو «أوَّلُ مَنْ قال الشعر بعد طَيِّء»[89]. ولا نعرف زمانه بدقّة، ويبدو أنّه يمكن سَلْكه مع شعراء القسم الثاني.

وإذا كان أبو أحمد العسكري يذكر (14) شاعراً من الأوائل، فإنَّ المرزباني (384هـ ـ 994م) يذكر منهم ما يزيد على ضعف هذا العدد، وذلك في ما وصل إلينا من كتابه **معجم الشعراء**. ولكن الفارق بين الاثنين هو في أنَّ الأوّل كان يدير حديثه عن الأوائل وأوليّة الشعر بوَصْفِهما «إشكالاً»، وهذا هو مصطلحه الحَرْفِي بالذات، والثاني كان غرضُه ضَمَّ عدد كبير من الشعراء، دون النَّصِّ على أن هذا تقدَّمَ ذاك، أو سَبَقَه زمنياً. فلقد راجعْنا **معجم الشعراء** شاعراً فشاعراً، فتمكنّا من أنْ نميّز فيه، بقرائن مختلفة[90]، الشعراء القدامى جداً الذين نرجِّح أنَّهم عاشوا في النِّصف الأول من القرن السادس الميلادي فما قبله، وقد كانوا عند المرزباني خمسة وثلاثين شاعراً هم: 1 ـ هاشم بن عَبْدَ مَناف، جدّ الرسول عليه السَّلام 2 ـ عَمْرو بن قَمِيئة 3 ـ المرقّش الأكبر 4 ـ المرقّش الأصغر 5 ـ عَمْرو بن الحارث الجُزهمي 6 ـ عَمْرو بن عَدِي بن نَصْر اللَّخْمي 7 ـ عَمْرو بن مَرْثَد بن سَعْد بن مالِك 8 ـ عَمْرو بن حَمَمَة الدَّوْسِي 9 ـ عَمْرو بن عَبْدِ الجِنّ التنوخِي 10 ـ عَمْرو بن مالِك، أخو سَعْد بن مالِك 11 ـ المُسْتَوْغِر بن رَبِيْعة 12 ـ عَمْرو بن مالك بن زَيْد البَكْري الذي أزال رئاسة يَشْكُر بن بَكْر عن رَبِيْعة 13 ـ أبو قِلابة الهُذَلي 14 ـ مُهَلْهِل بن رَبِيْعة التغلبي 15 ـ عَدِيّ بنَ رَبِيْعة، أخو مُهَلْهِل 16 ـ القلمّس الأكبر 17 ـ العَنْبَر بن عَمْرو بن تَمِيْم 18 ـ فِهْر بن مالِك، الأب الحادي عشر للرسول ﷺ 19 ـ قَيْس بن ثَعْلَبة (جدّ قبيلة) 20 ـ ثَقِيْف (جدّ قبيلة) واسمُهُ قَسِيّ بن منبّه بن هَوَازِن 21 ـ القُمْقام بن العَباهِل وهو تُبَّع الثاني، أو الثالث، ملك حَضْرَمَوْت 22 ـ كَعْب بن لُؤَيّ بن غالِب، الأب الثامن للرَّسول عليه

---

(89) العسكري: **شرح ما يقع فيه التصحيف** 429.

(90) من هذه القرائن: عمود النسب، والعلاقة بشخص معروف زمانه لدينا.

السَّلام 23 ـ كَعْب بن الرُّواع الأَسَدِي 24 ـ كُلَيْب بن رَبِيْعة 25 ـ لُجَيْم بن صَعْب 26 ـ الأَصَمّ الكَلْبي ـ أخو زُهَيْر بن جَناب 27 ـ المُنْذِر بن حَرَام ـ جدّ حسَّان بن ثابت 28 ـ المُنْذِر بن ماء السَّماء، مَلِك الحِيْرة اللَّخْمي 29 ـ مُرَّة بن الرُّواع الأَسَدِي 30 ـ مُرَّة بن ذُهْل ـ والد جسَّاس 31 ـ أَعْصُر بن سَعْد بن قَيْس عَيْلان 32 ـ غَلْفاء بن الحارث الكِنْدي ـ عمّ امرىء القيس 33 ـ المُطَّلِب بن عَبْد مَناف بن قُصَيّ 34 ـ هِجْرِس بن كُلَيْب التَّغْلِبِي 35 ـ ذو رُعَيْن الذي كان في زمان حسَّان بن أسْعَد الحِمْيَري[91].

ولا شكَّ في أنَّ هذا **المعجم** قد حوى أسماء شعراء عاشوا في زمن هؤلاء الخمسة والثلاثين، ولكنَّ افتقارنا إلى القرائن الدالَّة على ذلك جَعَلَنا نُحجِم عن إدراجهم ها هنا. وقد دَرَسْنا من هؤلاء الذين ذكرهم المرزباني ثمانية شعراء، وقُمْنا بِجَمْع أشعارهم وتحقيقها.

ونختم حديثنا عن مصادر الأوائل في القرن الرابع بوقفة موجزة عند كتاب **الأوائل** لأَبي هِلال العَسْكري (395هـ ـ 1004م) الذي جاء فيه: «أَوَّلُ مَنْ قصَّد القصائد مُهَلْهِل، يقول الفرزدق:

ومُـهَـلْـهِـلُ الـشُّـعـراءِ ذاكَ الأَوَّلُ

وهو خال امرىء القيس، واسمه عَدِيّ بن ربيعة، وأُسِرَ يومَ قِضَة، وهو آخر أيام بَكْر وتَغْلِب»[92]. وفي حديث آخر عن أوَّل من وقف على الديار، وبكى، واستبكى، يشير أَبو هلال إلى أنه امرؤ القيس بن حجر الكندي، ثم يقول: «وقالوا: امرؤ القيس بن حارثة بن الحُمام، وإيَّاهُ عَنَى امرؤ القيس في قوله:

يـا صـاحِبَيَّ قِـفَـا الـنَّـواعِـجَ سـاعـةً نَبْكِي الدِّيارَ كـمـا بَكَى ابنُ خِذَامِ

وقالوا: ابن حِذام، وأنشدوا لامرىء القيس:

---

(91) انظر أخباره هؤلاء الشعراء ونماذج من أشعارهم في **معجم الشعراء** بالترتيب الآتي الموازي لتسلسل أسمائهم في المَتْن: 4 ـ 4، 10، 13 ـ 14، 17، 18، 20، 23، 39، 79، 80، 82، 125، 174، 191، 200، 221، 223، 228، 233، 248، 249، 253، 258، 269، 294، 433، 435، 435، 470 ـ 471، 505.

(92) أبو هلال العسكري: **الأوائل** 2: 217.

عُوجَا على الطَّللِ المُحِيلِ لَعَلَّنا　　نَبْكِي الدِّيارَ كما بَكَى ابنُ خِذَامِ

وامرؤ القيس (الكندي) أوَّلُ مَنْ قال: (دَعْ ذا)، في الخروج عن النسيب إلى المديح وغيره، وأوَّلُ مَنْ شبَّه الخيلَ بالعصا واللِّقوةِ والسِّباعِ والطَّيرِ، وأوَّلُ مَنْ شبَّه النساءَ بالظِّباءِ وأوَّلُ مَنْ شَبَّه تَشبيهَيْن ببيتٍ واحد، وهو قوله:

كأنَّ قلوبَ الطَّيرَ رِطْباً ويابِساً　　لَدَى وَكْرِها العُنَّابُ والحَشَفُ البالي

وأوَّلُ مَنْ شبَّهَ الحمارَ بمِقْلاء الوليد، وهو عُوْد يضرب بالقلّة، ويلعب بها الصبيّ، وأوّل من شبَّهَهُ بكَرِّ الأنْدَرِي، وهو الحَبْل، وهو أوّلُ مَنْ شَبَّهَ الطَّللَ بالوَحْيِ وبالزبور في العُسُب»[93]. فأبو هِلال، إذاً، اقتصر على القول: إنَّ مُهَلْهِلاً أوّلُ من قصَّد القصيد، وأنَّ امرأ القيس بن حُجْر، أو امرأ القيس بن حُمام، أوّل مَنْ وقف بالدِّيار وبكى واسْتَبْكى، ولكنَّه خَصَّ المَلِكَ الضِّلِّيلَ بمجموعة من الأساليب الفنيّة والشعريّة، وجعله أوّل من اخترع أمثال (دَعْ ذا) وأوّل مَنْ شَبَّهَ الخيلَ بالعصيِّ واللِّقوة والسِّباع، ومَنْ شَبَّهَ النِّساءَ بالظِّباء... الخ.

4 ـ الشعراء الأوائل في مُصَنَّفات القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي):

وإذا ما انتقلنا إلى القرن الخامس الهجري، فإننا نصادف ثلاثة مُصنِّفين عرضوا لمسألة الأوليّات، وهم: عَبْد الكريم النَّهْشَلي (403هـ ـ 1012م)، صاحب **المُمْتِع في علْم الشعر وعَمَلِه**، وابن رَشِيْق القَيْرواني (463هـ ـ 1070م)، مؤلِّف **العُمْدة**، وأبو عُبَيْد البَكْري (487هـ ـ 1094م) مُصنِّف **فَصْل المقال في شَرْح كتاب الأمثال**.

فقد قال النَّهْشلي: «قال محمّد بن سلاّم الجُمَحي: إنَّ القصيدَ حديثُ الميلاد، وإنّما قُصِّد الشعر على عهد هاشِم بن عَبْد مَناف، أو عَبْد المطّلب بن هاشِم، وإنّما كانت العرب تقول الأراجِيْز، والأبيات اليسيرة، فتُحْفَظ ويُتَغَنَّى بها». وأضاف النَّهشلي: «قال الجاحِظ:

قال امرؤ القَيس:

---

(93) أبو هلال العسكري: **الأوائل** 2: 221 ـ 222.

لا حِـــمْـــيَـــرِيٌّ وَفَـــى ولا عُـــدُسٌ ولا اسْـتُ عـيـرٍ يـحـكُّـهـا الـثَّـفَـرُ

وكان زُرارة من أسنان عُدُس بن زَيْد، وهو أوّلُ المقصّدين، ومُهَلْهِل بن ربيعة، فيُقال: إنَّ بين موت زُرارة بن عُدُس إلى أنْ جاء الإسلام مائة وخمسين سنة»[94].

ويبدو أنَّ النَّهْشلي، أو مَنْ روى عنه، لم يدقّق في الذي نقله عن ابن سلاّم، فابن سلاّم، في ما طُبع من كتابه: **طبقات فحول الشعراء**، لم يذكر تلك الفقرة بدقّة، بل قال: «ولم يكن لأوائل العرب من الشعْر إلاّ الأبيات يقولها الرجل في حاجته، وإنّما قُصِّدت القصائدُ وطُوِّل الشعر على عَهْد عَبْد المطّلب، وهاشِم بن عَبْد مَناف»[95]. والفرق واضح بين النصَّيْن! وكذلك نقل النَّهْشَلِيّ عن الجاحظ اسم شاعر جديد هو زُرارة بن عُدُس. وقال: إنّ بين موته ومجيء الإسلام مئة وخمسين سنة. وهو التاريخ الذي حدّده الجاحظ لعمر الشعر الجاهلي في أحد أقواله. ولكنّ الجاحظ أيضاً، في خبره الذي أوردناه في الفصل الأول، لم يصف زُرارة بن عُدُس بأنّه أوّل المُقَصِّدين، بل كان نَصُّ الجاحظ في هذا الصدد هو: «ويدلّ على حداثة الشعر قولُ امرىء القيس:

إنَّ بَـنِـي عَـوْفٍ ابْـتَـنَـوا حَـسَـبـاً ضَـيَّـعَـهُ الـدُّخْـلُـلُـونَ إذْ غَـدَرُوا

أَدَّوْا إلـى جـارِهِـمْ خَـفـارَتَـهُـمْ ولـم يَضِعْ بالـمَغِيـبِ مَنْ نَصَرُوا

لا حِـمْـيَـريٌّ وَفَـى ولا عُـدُسٌ ولا اُسْـتُ عَـيْـرٍ يَـحـكُّـهـا الـثَّـفَـرُ

لـكِـنْ عُـوَيْـرٌ وَفَـى بِـذِمَّـتِـه لا قِـصَـرٌ عـابَـهُ ولا عَـوَرُ

فانظرْ كَمْ كانَ عمر زُرارة، وكم كان بين موت زُرارة ومَوْلِد النَّبيّ عليه الصَّلاة والسَّلام، فإذا استظهرنا الشعر، وجدْنا له إلى أنْ جاء الله بالإسلام خمسين ومائة عام، وإذا استظهرنا بغاية الاستظهار فمائتَيْ عام»[96].

وهكذا يتبيَّن مقدارُ السَّقْط والخَلْط في خبر النَّهْشَلِي. وقد يتساءل المرء عن زُرارة بن عُدُس، هذا الذي زُعِم أنّه أوّلُ المُقصِّدِيْن عند النَّهشلي، وعن أنَّ

---

(94) عبد الكريم النهشلي: **المُمْتع في عِلْم الشعر وعَمَلِه** 33، وقوله من أسنان عُدُس بن زَيْد: أي من أكابرهم سنّاً وشَرَفاً.

(95) ابن سلاّم: **طبقات فحول الشعراء** 1: 26.

(96) انظر الجاحظ: **الحيوان** 1: 74، والأبيات في **ديوان امرىء القيس** 132، برواية مختلفة.

ذِكْره في شعر امرىء القيس دليلٌ من دلائل حداثة الشعر الجاهلي. والجواب أنَّ زُرارة هو ابن عُدُس بن زَيْد بن عَبْد اللّه بن دارِم بن حَنْظَلة بن مالِك بن زَيْد مَناة. وهو أبٌ لعشرة رجال منهم لقيط بن زرارة وحاجب بن زرارة[97]. وقد قُتِلَ ابنُه لَقِيطٌ في يوم جَبَلَة الذي وَقَع قبل الإسلام بأربعين سنة[98]. وأمّا زُرارة ذاته، فقد روى الوزير المغربي أنّه كان صاحب يوم أوارة مع عَمْرو بن هِنْد (569م)[99]. وهذا كلّه يدلّ على مدى الاضطراب والتناقُض في خبر النَّهشلي، الذي نقرؤه في ما طُبع من كتاب **المُمْتِع في عِلْم الشّعْر وعَمَلِه**. ولعل في الكلام سَقْطاً لا نعرفه أحالَ هذا الخبر إلى هذه الصورة من الاضطراب والغرابة!

وقد أصبْنا في كتاب **العُمْدة** لابن رَشِيْق ثلاثة أخبار تتّصل بأوليّة الشعر العربي وأوائله، أوّلها قوله: «وزَعَمَ الرُّواة أنَّ الشعرَ كلَّه إنّما كانَ رَجَزاً وقِطَعاً. وأنّه إنَّما قُصِّد على عهد هاشِم بن عَبْد مَنَاف. وكانَ أولَ مَنْ قصَّدَهُ مُهَلْهِلٌ وامرؤ القيس، وبينهما وبين مجيء الإسلام مائة ونيْف وخمسون سنة، وذكر ذلك الجُمَحِي وغيره»[100]. وهذا الخبر لا يذكر أسماء شعراء أوائل، وإنّما يشير إلى أنَّ مهلهلاً وامرأ القيس أَوّلاً مَنْ قَصَّد القصيد. وكان ذلك قبل الإسلام بنيّف ومائة وخمسين سنة.

وثاني تلك الأخبار يشير إلى قِدَم أَبي دؤاد. وقد مرَّ بنا أنَّ امرأ القيس كان راوية له[101] في أثناء عرضنا للمسألة عند أبي أَحمد العَسْكَرِي.

وثالثها نَقَلَه ابنُ رَشِيْق عن أَبي عُبَيْدة، ويقول: «اُفْتُتِحَ الشعر بامرىء القيس، وختم بابن هرمة»[102]. ويبدو أنَّ أبا عُبَيْدة يُشير في عبارته السالفة إلى ظاهرة التَّفَنُّن وليس إلى قضيَّة البدايات.

أمّا أَبو عُبَيْد البَكْرِي (487هـ ـ 1094م) فمأْثرتُهُ عندنا أنَّه فتح أعيننا على

(97) انظر ابن حَزْم: **جَمْهرة أنساب العرب** 232.

(98) انظر تأريخنا لهذا اليوم في كتابنا: **بِشْر بن أَبي خازِم الأَسَدِي** ص57.

(99) انظر الوزير المغربي: **الإيناس** 208.

(100) ابن رَشِيْق: **العُمْدة** 1: 189.

(101) م. ن: 1: 198.

(102) م. ن: 1: 90.

اسم شاعر قديم، هو (خُزَيْمة بن نَهْد القُضاعي) عندما ساق بيته التالي:

إذا الـجَـوزاءُ أرْدَفَـتِ الـثُّـريَّـا ظَـنَـنْـتَ بـآلِ فـاطِـمـةَ الـظُّنُـونـا

ثم قال: «وصِلَةُ بيتِ خُزَيْمة، **وهو أوّل الشِّعْرِ**:

ظَـنَـنْـتُ بِـهِـمْ، وظَنُّ الـمرءِ حَوْبٌ وإنْ أوْفَى، وإنْ سَكَـنَ الـحَـجُـونـا

وَحـالَـتْ دونَ ذلـكَ مِـنْ هُـمُـومِـي هُـمُـومٌ تُـخْـرِجُ الـشَّـجَـنَ الـدَّفِـيـنَـا

أَرَى ابـنـةَ يَـذْكُـرٍ ظَـعَـنَـتْ فَـحَـلَّـتْ جنوبَ الحَزْنِ، يا شَحْطاً مُبِيناً»[103]

ويتبيَّن لنا من فَحْصِ أخبار خُزَيْمة بن نَهْد أنّه كان، على الأرجح، من أوائل الشعراء الذين عاشوا في القرن الثالث الميلادي، لذا صَدَّرْنا قائمتَنا المختارةَ بِهِ، وقد سبق لأبي أحمد العسكري أنْ روى أنَّ خُزَيْمةَ بن نَهْد، ودُوَيْد بن زَيْد، وأعْصُر بن سَعْد، كانوا قبل مُهَلْهِل وَعَمْرو بن قَمِيئة والأفْوَه الأوْدِي، وغيرهم، ولكنّه لم يعدّ هؤلاء شعراء لأنّهم لم يقولوا الشعر بعد الشعر. ولكن هذا الذي قالوه ضاع جميعه، أو كاد، لتقدُّمهم، وموتِ رُواةِ أشعارهم، وقد قال ابن الكلبي (نحو 206هـ ـ 821م) في هذا الصدد: «ولم تحفظ العرب من أشعارها إلاّ ما كان قُبَيْل الإسلام»[104]. ومِمَّا يُشَجِّعنا على احتساب خُزَيْمة شاعراً أنَّ أبا الفرج الأصفهاني عدَّهُ من الشعراء الجاهليّين المُقِلّين القُدامى[105]. وفي هذا المعنى نجد الآمدِي في **المؤتلف والمختلف** قد ذكر شعراء بين أعلامه لم يُعْرَف لهم شِعْرٌ البتَّةَ، فقال مثلاً في عَمْرو بن معدي كَرِب الزبيدِي الأكبر: «ولا أعرف لعَمْرو بن مَعْدِي كَرِب هذا شِعْراً»[106].

5 ـ الشعراء الأوائل في مُصَنَّفات القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) وما بعده:

لم يكن البكريّ وحده بين مُؤَلِّفي كتب الأمثال الذي أشار إلى شاعر

(103) أَبو عُبَيْد البكري: **فصل المقال** 473 ـ 474.
(104) ابن الكلبي: **الأصنام** 12.
(105) أَبو الفرج الأصفهاني: **الأغاني** 13: 78.
(106) الآمدي: **المؤتلف والمختلف** 233 ـ 234.

جاهلي أوَّل، فنحن نجد عند المَيْدَاني (518هـ ـ 1122م) أيضاً إشارات إلى مثل هذا، ففي **مجمع الأمثالِ** عرفنا شاعرة جاهلية قديمة تدعى (الورثة)، وهي امرأة ذُهْل بن شَيْبان بن ثَعْلَبة. وقد تزوَّج زوجها ذُهْل بن شَيْبان رقاشِ بنت عَمْرو بن عثمان من بني ثعلبة، بعد أنْ طلَّقها زوجها كَعْب بن مالك بن تَيْم اللَّه بن ثَعْلَبة بن عُكابَة، فانتقلت (الورِثَة) إلى ذُهْل، فدخل بها، وكانت لا تترك لِذُهْل امرأةً إلاَّ ضربتْها، وأخرجَتْها، فاصطدمت برقاش، فتمكنت هذه من (الورِثة) وغلبَتْها، فقالت الورِثة:

يا ويحَ نَفْسي اليَوْمَ أَدْرَكَني الكِبَرْ أَأَبْكي على نفسي الْعَشِيَّةَ أمْ أَذَرْ

فـوالـلَّـهِ، لَـوْ أدْرَكْـتِ فِـيَّ بَـقِـيَّـةً للاقيتِ ما لاَقَى صواحِبُكَ الأُخَرْ

فولدت رِقاش لِذهْل بن شَيبان مُرَّةَ، وأبا ربيعة، ومُحَلِّماً، والحارث بن ذُهْل[107]. وقد عرفنا قِدم هذه الشاعرة لأننا علمْنا أنَّ ابنها مرَّةَ بن ذُهْل بن شَيْبان هو جدّ شاعر قديم جداً يُدْعَى مُرّة بن هَمَّام بن مرّة بن ذُهْل بن شَيْبان، وهو الأب الخامس في عمود النَّسَب للشاعر الجاهلي عَبْد المَسِيْح بن عَسَلَة الغَسَّاني[108].

ولعلَّ الحديث يطول بنا إذا ما شِئْنا أنْ نُثْبِت جميع النصوص التي يمكن أنْ نستنبط منها شاعراً جاهليّاً قديماً جدّاً، فما تبقى في جُعْبتنا من أخبار بعد القرن السادس الهجري يمكن أن يعدَّ تكراراً لما سبق، لذا نرى أنْ نُوْجِزَ الكلام هنا، لننتقل، من ثمَّ، إلى الحديث عن مجموعتنا التي تخيَّرْناها، فنمرُّ مَرّاً سريعاً بأخبار عثرْنا بها في **نَشْوة الطَّرَب**، و**محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل**، و**صُبْح الأعشى**، و**كتاب الأوائل لأبي بَكْر تقيّ الدّيْن بن زَيْد الحَنْبَلِي**، وبعض مؤلّفات السُّيُوْطِي.

فقد قرأنا في **نشوة الطرب** لابن سَعِيْد الأندلسي (685هـ ـ 1286م) خبراً

(107) الميداني: **مجمع الأمثال** 1: 110، وانظر فيه أيضاً شعراً لسيّد العماليق في مكّة: معاوية بن بكر 1: 131 ـ 132.

(108) الآمدي: م. س 235، والمرزباني: **معجم الشعراء**: 300، وابن حزم الأندلسي: **جمهرة أنساب العرب** 325 ـ 326.

يفيد أنَّ أوَّل مَنْ قال الشعر في العرب يَعْربُ بن قَحْطان ووزنه وتفنَّنَ في أعاريضِهِ[109] . . .

أما أَبو عبد اللّه الشِّبْلِي (769هـ ـ 1367م) فقد روى في كتابه **محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل** هذا الخبر: «أوَّل مَنْ نَطَق بالشعر: قد تقدَّم ما رواه أبو زُرْعة الرازي من نِسْبة ذلك إلى آدم عليه السَّلام، وأنَّه قال حين قَتَل ابنُ آدم أخاه:

تَغَيَّرتِ البِلادُ وَمَنْ عَلَيها ... فوَجْهُ الأرْضِ مُغْبِرٌ قَبيحُ

تَغَيَّر كُلُّ ذِيْ طَعْمٍ وَلَوْنٍ ... وَقَلَّ بشاشةُ الوجْهِ المَلِيحِ

أوَّل مَنْ قال القريض والرجز (يمن)، وهو يَعْرُب بن قَحْطان قاله ابن هشام، نقله السُّهَيْلي عنه، وقد تقدّم ذكره، أوَّل من أحكم قوافي الشعر امرؤ القيس، روى الزُّهْري عن أَبي هُرَيْرَة قال: قال رسول الله ﷺ: امرؤ القيس قائِد الشعراء إلى النار، لأنَّه أوّل مَنْ أحْكَمَ قوافيها، رواهُ أَبو عَروبة، وامرؤالقيس اسمُه حُنْدُج»[110].

وكذلك أشار القَلْقَشَنْدِي (821هـ ـ 4148م) إلى أنَّ: «أوَّلْ مَنْ قصَّد القصيد مُهَلْهِل، خال امرىء القيس. والقصيد ما زاد على سبعة أبيات»[111].

وفي القرن التاسع أيضاً نطالع لأَبي بَكْر الحَنْبَلي (883هـ ـ 1478م) قوله بعد أن أنشد هذا البيت لعَمْرو بن الحارث الجُرْهُمِي:

كَأَنْ لَمْ يَكُنْ بينَ الحَجُوْنِ إلى الصَّفا ... أَنِيسٌ ولَمْ يَسْمُرْ بمكَّةَ سامِرُ

«هو ـ فيما زعموا ـ أوّل شِعْر قِيل في العرب»[112].

أما السيوطي (991هـ ـ 1505م) فقد جمع كثيراً من النصوص عن الأوائل، فهو يورد خَبَر عُمَر بن شبَّة السابق ذكره، في ثلاثة من كتبه هي: **شَرْح شواهد**

---

(109) انظر ابن سَعِيْد الأنْدَلُسِي: **نَشْوة الطرب** 1: 90 وانظر أيضاً شعْراً مصنوعاً في م. ن 1: 97، 113.

(110) أبو عَبْد اللّه الشِّبْلِي: **محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل** (مخطوط) ق/84/أ.

(111) القَلْقَشَنْدِي: **صبح الأعشى** 1: 433 ـ 434.

(112) أبو بَكْر الحَنْبَلِي: **الأوائل** 127.

المُغْني[113]، **والمُزْهِر**[114]، **والوسائل إلى معرفة الأوائل**[115]. ولكن السيوطي في الكتاب الثالث يسلّم بما هو عَصِيٌّ على التصديق فيقول: «إنَّ أَوَّلَ مَنْ نَطَقَ بالشعرِ آدمُ عليه السَّلام». كما يسوق في الكتاب نفسه هذا النصّ: «وفي **أمالي القالي**: أَوَّلُ مَنْ أَرَقَّ المراثي مُهَلْهِل بن رَبِيْعة، وهو أوّل مَنْ قَصَّد القصائد. وفيه يقول الفرزْدَق: (ومُهَلْهِلُ الشعراء ذاكَ الأوّلُ) قال: ولم يقلْ أَحَدٌ قبله عشرة أبيات»[116]. وقد مرَّ بنا بُطْلان هذا الحُكْم، لأنَّ شعراء كثيرين سبقوا مُهَلْهِلاً، أَو على الأقلّ شاركوه في نظْم القَرِيْض، وإطالة الشعر إلى حدٍّ يتجاوز عشرة أبيات، نذكر منهم مثلاً:

زُهَيْر بن جَناب الكلبي، وأبا قِلابة الهُذَلي، وأُحَيْحَة بن الجُلاح الأَوْسِي.

6 ـ نتائج:

وبعد، فإننا نستطيع أنْ نخلص من العرض السابق إلى نتائج محدّدة نصوغها على النحو التالي:

1 ـ إنَّ الكُتبَ التي حَوَتْ أخباراً، أَو إشارات، أَو أسماء لشعراء جاهليّين أوائل، ولأوليّة الشعر العربي، كُتُبٌ كثيرة ومُتَنوّعة. وهي تنتمي إلى أصناف من المعارف مُتباينة. وطَلَبُ استيفائِها عَسيرٌ وبعيدُ المَنال. وقد ورد بعض تلك الأخبار، أو الإشارات، أَو الأسماء، قَصْداً، وجاء بعضُها عَرَضاً.

2 ـ إنَّ ثمَّة أسماء كثيرة جدّاً قالت الشعر في الفترة التي هي محور حديثنا. ومن المُحال استقصاؤها جميعاً، لذا لجأْنا إلى الاختيار والتَّمْثيل. وقد ارْتَأَينا أن يكون الاختيار أقرب إلى العشوائيّة النسبيّة منه إلى التحَكُّم، ذلك لأنَّ الخيارَ الأوّلَ، فيما يبدو، وقد يكون أكثر ملاءمة لتمثيل حالة الشعر

---

(113) السيوطي: **شرح شواهد المغني** 1: 23.

(114) السيوطي: **المزهر** 2: 477.

(115) السيوطي: **الوسائل إلى معرفة الأوائل** 122، وانظر القالي: **الأمالي** 2: 126، ففيه من الخبر فقط: «وإنّما سُمّي مُهَلْهِلاً لأنّه أولُ من أرقَّ المراثي».

(116) السيوطي: م. س 122، والبغدادي: **الخزانة** 2: 165 ـ (ط هارون).

الجاهلي قبلَ منتصف القرن السادس الميلادي.

3 ـ إنَّ مسألة الأوائل مسألة خِلافيّة، وإشْكاليّة ـ كما يقول أبو أَحمد العَسْكَري ـ وتحديد أزمان الأوائل مَظَنّة للتبايُن والتناقُض عند الرواة. وقد وقع تصحيح بعض الأوهام المتّصلة بهؤلاء، كما هو الأمر بشأنِ لَقِيْط بن يَعْمُر الإيادي، وأَبي دؤاد الإيادِي.

4 ـ هناك ما يُشْبِه الإجْماع على أنَّ الشعراء الأوائل جِيْلان: الجِيْل الأوَّل يَتَقَدّم الثاني، ولكن مُمثّليه لا يعّدون، في عرْف بعض العلماء، شعراء، «لأنهم لم يقولا الشعر بعد الشعر»، ومنهم: خُزَيْمة بن نَهْد، ودُوَيْد بن زَيْد، وأعْصُر بن سَعْد بن قَيْس عَيْلان... الخ، أما الجيل الثاني فهو الذي قصَّد القصيد، وأبرز ممثّليه: مُهَلْهِل، وزُهَيْر بن جَناب، وعَبِيْد بن الأبرص، وأَبو قِلابة الهُذَلي، وسَعْد بن مالِك، والفِنْد الزّمّاني... الخ. وهؤلاءُ مُتقارِبون في أزمانهم، لعلّ أقدمهم لا يسبق الهجرة النبويّة الشريفة بمئة وخمسين سنة، أَو مئتي سنة في أبعد تقدير. وقد وقع خيارنا على أسماء من هَذَيْن الجيلَيْن لتمثيل الأوائل خير تَمْثيل في كتابنا المخطوط **«الشعراء الجاهليون الأوائل»**.

5 ـ ويُبْنَى على ما تقدَّم أنَّ هناك فَرْقاً بين مَنْ قال الشعر، ومَنْ قصَّد القصيد. ومن المُعْجِز والمُحال أنْ يُعْرَفَ مَنْ أَوَّل قائل للشعر العربي في غابر الزمان. ولعلَّ القول بنشأة الشعر الشعبيّة يجيب عن التساؤل الأوّل، فالشاعر الأوّل هو الشعب العربيّ العريق بأسْرِهِ، وليس فرداً بعينِهِ يُستطاع تحديد زمانه ومكانه. وفي هذا المعنى يمكن الاستشهاد بقول (سبتينوموسكاتي)، ونصُّهُ: «والحقُّ أنّه يمكن القول: إنَّ فكرة الملكيَّة الأدبيّة كانت غريبة كلَّ الغرابة عن عقليّة الشرق الأَدْنَى القديم، ومنه أرض الرافدَيْن، فاسم المؤلّف نفسه لم يكن أمراً ذا بال، ولهذا كان الإنتاج الأدبيّ في الغالب مجهول الصاحِب»[117].

أمّا الأقوال التي تزعم أنَّ مُهَلْهِلاً أَول مَنْ قصَّد القصيد، أَو أنَّ امرأ القيس

(117) موسكاتي: **الحضارات الساميّة القديمة** 82، وكتاب **أيام العرب لأَبي عُبَيدة**، =

أوّل مَنْ أحْكَمَ القوافي، فقد تبيَّن لنا مقدار الاضطراب الذي داخلَها. والحَصْرُ فيها مردود، لابتعادها عن الدقَّة المُتوخَّاة، ذلك لأنَّ شعراء كثيرين نظموا القريض في زمن المُهَلْهِل، فهم عاصروه أو سبقوه، وقد مرَّ بنا قول أَبي أحْمَد العسكري في سبق زُهَيْر بن جَناب لمهلهل، وهو: «ومما لا يُشَكُّ فيه أنَّ زُهَيرَ بنَ جَناب الكَلْبي أقدمُ منْ مُهَلْهِل»[118].

6 ـ وقد تبيَّن من العرض السابق أيضاً أنَّ بعض العلماء والرواة رووا شعراً منحولاً كثيراً على لسان آدَم، وطَسْم، وجَدِيْس، وعاد، وثَمُود، ويَعْرُب بن قَحْطان. . . الخ. وهو شعر لا يمكن الثِّقة به، عندما يُراد تمحيصه وتوثيقه والتدقيق فيه. . . أما الآن فإننا نشير إلى أنَّنا تخيَّرنا من بين الشعراء الذين ذُكروا في كتب التُّراث على أنَّهم من الأوائل مجموعة عِدّتها أربعون شاعراً لعلّهم يمثّلون، بحقّ، الشعراء الجاهليّين الأوائل.

وبعد أنْ درسْنا أخبار هؤلاء، ودقّقْنا النظر في القرائن المُعِيْنة على تحديد أزمانهم، رأينا أنَّهم يُقْسَمون إلى قسمين رئيسيَّيْن هما:

أولاً: شعراء وُجِدوا ما بين القرنين الثالث والخامس الميلادِيَّيْن، وعددهم ثمانية عشر شاعراً وهم: 1 ـ خُزَيْمة بن نَهْد القُضاعي 2 ـ جُدَيّ بن الدَّلْهات القُضاعي 3 ـ جَذِيْمة الأبرش الأزدِي 4 ـ عَمْرو بن عَدِي اللَّخْمي 5 ـ عَمْرو بن عَبْد الجِنّ التَّنُوْخِي 6 ـ دُوَيْد بن زَيْد بن نَهْد 7 ـ أَعْصُر بن سَعْد بن قَيْس عَيْلان 8 ـ عامِر بن الظَّرِب العَدْوَاني 9 ـ سَعْد بن زَيْد مَناة التميمي 10 ـ العَنْبر بن عَمْرو بن تَمِيْم 11 ـ مَعدِي كَرِب الحِمْيَري 12 ـ كِلاب بن مرّة 13 ـ يَرْبُوع بن حَنْظَلة التَّمِيْمِي 14 ـ حَبْشِية بن سَلول الخُزاعي 15 ـ فِراس بن غَنْم الكِناني 16 ـ أَبو قلابة الهُذَلي 17 ـ الحارِث بن كَعْب المَذْحِجي 18 ـ ذُؤَيْب بن كَعْب بن عَمْرو بن تَمِيْم.

= للدكتور عادل البيّاتي 27. ويشبه هذه الحالة في تراثنا أيضاً أنَّ كتب القبائل التي يُرجَّح أنَّها أُلِّفت في القرن الأول الهجري كانت مجهولة المؤلِّف ـ انظر مقال الدكتور يوسف العِش: **نَشأة تَدْوِيْن الأدب العربي**، في كتاب المحاضرات العامّة للجامعة السورية ص69 ـ 70.

(118) أبو أحمد العسكري: **شَرْح ما يقع فيه التصحيف** 427.

ثانياً: شعراء وُجِدوا ما بين القرن الخامس وأواسط القرن السادس الميلاديّين، وربّما لم يشهد بعضهم القرن الخامس أبداً، وعددهم اثنان وعشرون شاعراً وهم: 1 ـ الأَضْبَط بن قُرَيْع السعدي 2 ـ هُمام بن رِياح بن يَرْبوع التَّمِيْمِي 3 ـ ثَعْلَبَة بن صُعَيْر المازِنِيّ 4 ـ قَطَن بن نَهْشَل التَّمِيْمي 5 ـ مُرَّة بن هَمَّام البَكْرِي 6 ـ كَلَدَة بن عَبْد بن مَرارة الأَسَدِي 7 ـ عبَّاد بن شدَّاد اليَرْبُوْعِي 8 ـ هُبَل بن عَبْد الله الكَلْبي 9 ـ حَلِيْل بن حَبْشِيَّة الخُزاعي 10 ـ بَكْر بن غالِب الجُرْهُمي 11 ـ رِزاح بن رَبِيْعة النَّهْدِي 12 ـ المُسْتَوْغِر بن رَبِيْعة السَّعْدي 13 ـ امرؤ القيس بن الحُمام الكَلْبي 14 ـ سَعْد بن مالِك البَكْري 15 ـ الفِنْد الزِّمّاني 16 ـ مُرَّة بن الرُّواع الأسَدِي 17 ـ كَعْب بن الرُّواعَ الأَسَدي 18 ـ زُهَيْر بن جَناب الكَلْبي 19 ـ أُحَيْحَة بن الجُلاح الأَوْسِي 20 ـ هُنَيّ ابن أحْمَر الكِناني 21 ـ الأسْعَر الجَعْفِي 22 ـ مُحَمَّد بن حُمران الجَعْفي.

أما مجموع أشعار الشعراء كلّهم، فقد بلغ /942/ بيتاً، قُمْنا بجمعِها، وشرْحها، وتحقيقها، وتَخْريْجِها. وصنَّفناها بحسب تعاقُب أصحابها الزمني، تقريبيّاً. ويمكن أنْ نقسم هؤلاء الشعراء، من حيث كمّيّة الشعر التي عُزيت إلى كلٍّ منهم إلى ثلاثة أقسام هي:

أ ـ شعراء مُقِلُّون، لا تتجاوز أبيات أيٍّ منهم الخمسين بيتاً. وهم الأغْلبِيّة الساحقة. وعددهم (35) شاعراً.

ب ـ شاعران، أبيات كلّ منهما ما بين الخمسين والمئة بيت. وهما: عامِر بن الظَّرِب العَدْواني، وسَعْد بن مالِك البَكْري.

جـ ـ ثلاثة شعراء، تجاوزت أبيات كلّ منهم المئة بيت. وهم: أُحَيْحَة بن الجُلاح الأَوْسِي، وزُهَيْر بن جَناب الكَلْبي، والفِنْد الزّمّاني.

ونظنُّ ظنّاً أنّنا بهذا التصنيف قد رَسَمْنا خطّاً لتعاقُب أجيال من الشعراء الجاهليين عاشوا ما بين القرن الثالث، وأواسط القرن السادس الميلاديّيْن. وهي مرحلة زمنيّة مديدة، اقتضت مِنَّا عَمَلاً مُضْنِياً، ورحلة طويلة في كتب التراث المختلفة.

المصادر والمراجع منسوقة على حروف المعجم
حسب أسماء المؤلفين وألقابهم وكناهم:

1 ـ الآمدي، الحسن بن بشر (370هـ ـ 980م):

المؤتلف والمختلف، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة 1381هـ ـ 1961م.

2 ـ ابن الأنباري، أَبو بكر محمّد بن القاسم (328هـ ـ 939م):

شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السّلام هارون ط2، القاهرة 1969.

3 ـ ابن حزم الأندلسي، أَبو محمّد علي بن سعيد (456هـ ـ 1063م):

جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السّلام هارون، القاهرة 1962.

4 ـ ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني (463هـ ـ 1070م):

العمدة، تحقيق محمد محيـي الدين عبد الحميد ط4، بيروت 1972، (جزآن).

5 ـ ابن سلاَّم، محمّد بن سلاَّم الجمحي (231هـ ـ 845م):

طبقات فحول الشعراء الجاهليين والإسلاميين، تحقيق محمود شاكر ط2، القاهرة 1974، (جزآن).

6 ـ ابن عبد ربّه: (328هـ ـ 939م):

العقد الفريد، تحقيق أَحمد أمين وصحبه، القاهرة 1949 (7 أجزاء).

7 ـ ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم (276هـ ـ 889م):

الشعر والشعراء، تحقيق أَحمد شاكر، ط2، القاهرة 1966 (جزآن).

8 ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر (774هـ ـ 1372م):

البداية والنهاية، مصر 1351هـ/ 1932م (4 أجزاء).

9 ـ ابن الكلبي، هشام بن محمّد (نحو 206هـ ـ 821م):

الأصنام، تحقيق أَحمد زكي، القاهرة 1924.

جمهرة النَّسَب، تحقيق عبد الستَّار فراج، الكويت 1983 ـ (ج1 فقط).

10 ـ ابن منظور المصري، محمّد بن المكرم (711هـ ـ 1311م):

لسان العرب، طبعة صادر، بيروت (145 مجلداً).

11 ـ ابن النديم، محمّد بن إسحاق (385هـ 995م):

الفهرست، طبعة، رضا تجدد، بيروت 1971.

12 ـ ابن هشام، محمّد بن عبد الملك (213هـ أو 218هـ ـ 828م أو 833م):
السيرة النبوية تحقيق مصطفى السقا وصحبه، ط2 القاهرة، 1955 (4 أجزاء).
13 ـ أَبو بكر تقي الدين بن زيد الجراعي الحنبلي (883هـ ـ 1478م):
الأوائل، تحقيق د. عادل الفريجات، بيروت 1988.
14 ـ أَبو زيد القرشي (نحو 310 ـ 922م):
جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمّد علي الهاشمي، الرياض 1440هـ ـ 1981م (3 أجزاء).
15 ـ أَبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين (356هـ 966م):
الأغاني، مصورة عن طبعة دار الكتب، (24 جزءاً).
16 ـ الأزرقي، محمّد بن عبد اللّه (250هـ ـ 864م):
أخبار مكة، طبعة غتنغة، د. ت.
17 ـ الأزهري، عبد العزيز مَزروع:
الأسس المبتكرة لدراسة الأدب الجاهلي، القاهرة 1950.
18 ـ امرؤ القيس الكندي:
ديوان امرىء القيس الكندي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف ط3، 1969.
19 ـ بروكلمان، كارل:
تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وصحبه، القاهرة 1973 (6 أجزاء).
20 ـ البغدادي، عبد القادر بن عمر (487هـ ـ 1094م):
خزانة الأدب، تحقيق عبد السَّلام هارون، الرياض والقاهرة 1979 فما بعدها (13 جزءاً).
21 ـ البكري، أَبو عبيد، عبد اللّه بن عبد العزيز (487هـ ـ 1094م):
ـ **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال**، تحقيق إحسان عباس وعبد المجيد قطامش، بيروت 1971 .
ـ **معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع**، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة 1945 (4 أجزاء).
22 ـ البلاذري، أَحمد بن يحيـى (279هـ ـ 892م):

أنساب الأشراف تحقيق محمّد حميد اللّه، القاهرة 1956.
23 ـ البياتي، عادل:
أيام العرب، لأبي عبيدة (مُلْتَقطات)، بغداد 1979.
24 ـ التبريزي، أبو زكريا يحيى بن علي (512هـ ـ 1108م):
شرح القصائد العشر، تحقيق فخر الدين قباوة ط3، بيروت 1979.
25 ـ ثعلب، أحمد بن يحيى (291هـ ـ 903م):
مجالس ثعلب، تحقيق عبد السّلام هارون، ط2، مصر 1949 (جزآن).
26 ـ الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255هـ ـ 868م):
الحيوان، تحقيق هارون، مصر 1357هـ، (7 أجزاء).
27 ـ الحميري، عبد المنعم، (القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي):
الروض المِعْطار في خبر الأقطار تحقيق إحسان عباس، بيروت 1975.
28 ـ الرازي، أبو حاتم (322هـ ـ 933م):
الزينة في الكلمات الإسلامية تحقيق حسين الهمداني اليعفري الحرازي، القاهرة 1957 (جزآن).
29 ـ الزوزني، أبو محمّد عبد اللّه بن محمّد (431هـ ـ 1039م):
شرح المعلقات السبع، تحقيق محمّد علي حمد اللّه، دمشق 1963.
30 ـ السجستاني، أبو حاتم (250هـ ـ 864م):
المعمرون والوصايا، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة 1961.
31 ـ سراقة البارقي، (79هـ ـ 698م):
ديوان سُراقة البارقي، تحقيق د. حسين نصار، القاهرة 1947.
32 ـ سزكين، فؤاد:
تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، الرياض 1983، (10 مجلدات).
33 ـ السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد اللّه (581هـ ـ 1185م):
الروض الأنف، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، بيروت 1978 (جزآن).

34 ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (991هـ ـ 1505م):

ـ **شرح شواهد المغني**، تحقيق أحمد كوجان، بيروت. د. ت (جزآن).

ـ **المزهر**، تحقيق محمّد أحمد جاد المولى وصاحبيه، القاهرة طبعة البابي الحلبي. د. ت (جزآن).

ـ **الوسائل إلى معرفة الأوائل**، تحقيق إبراهيم العدوي وعلي محمّد عمر، القاهرة 1980.

35 ـ الشطّي، سليمان:

قراءة في مقدمة طبقات فحول الشعراء، مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد / 18/ العدد الأول مايو ـ يونيو ـ يوليو 1987.

36 ـ الطبري، محمّد بن جرير (310هـ ـ 922م):

تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري)، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، مصر 1968 (10 أجزاء).

37 ـ العسكري، أبو أحمد (382هـ ـ 992م):

شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق عبد العزيز أحمد، القاهرة 1963.

38 ـ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (395هـ ـ 1004م):

الأوائل، تحقيق محمّد المصري، ووليد قصاب، دمشق 1978 (جزآن).

39 ـ العش، يوسف:

نشأة تدوين الأدب العربي، ضمن المحاضرات العامة للجامعة السورية، دمشق. د. ت.

40 ـ غرونباوم، غوستاف فون:

دراسات في الأدب العربي، ترجمة إحسان عباس وصحبه، بيروت 1959.

41 ـ الفرزدق، همام بن غالب (110هـ ـ 728م):

ديوان الفرزدق، ط الصاوي، بيروت ـ دار صادر.

42 ـ فروخ، عمر:

تاريخ الجاهلية، بيروت ط2، 1984.

43 ـ الفريجات، عادل:

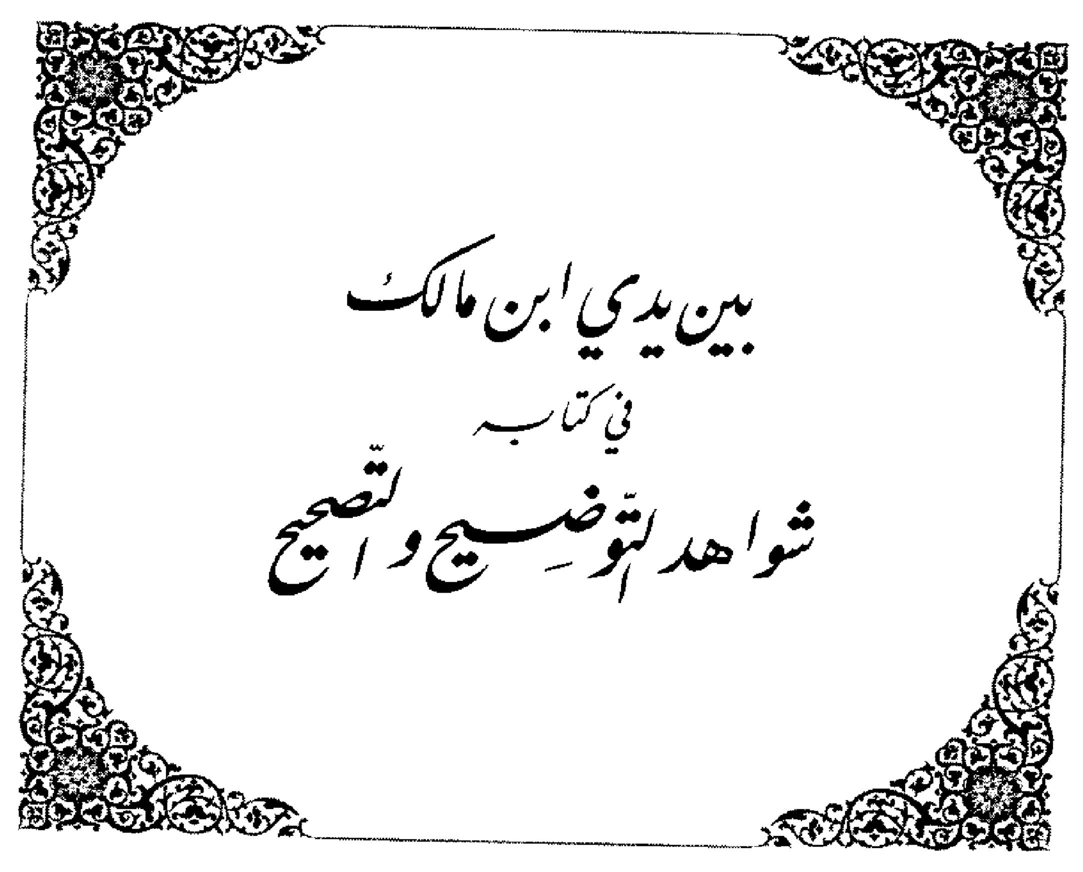
بشر بن أبي خازم الأسدي، بيروت، دار الجيل، 1991.

44 ـ القالي، إسماعيل بن القاسم (356هـ ـ 966م):
كتاب الأمالي، 1373 ـ 1953.
45 ـ القلقشندي، أحمد بن علي (821هـ ـ 1418م):
صبح الأعشى، القاهرة 1924 فما بعدها.
46 ـ لبيد بن ربيعة العامري:
شرح ديوان لبيد بن ربيعة، تحقيق إحسان عباس، ط2، الكويت 1984.
47 ـ لقيط بن يعمر الإيادي:
ديوان لقيط بن يعمر، تحقيق محمّد عبد المعين خان، بيروت 1987.
48 ـ المرزباني، محمّد بن عمران (384هـ ـ 994م):
معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة 1961.
49 ـ المسعودي، علي بن الحسين (346هـ ـ 952م):
مروج الذهب، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، ط5، بيروت 1973 (4 أجزاء).
50 ـ المسيَّب بن علس:
شعر المسيب في كتاب الصبح المنير في شعر أَبي بصير، طبعة أوربة 1927 (ومعه أشعار من سُمِّي بالأعشى).
51 ـ مصعب الزبيري (236هـ ـ 850م):
نسب قريش، نشر أ. ليفي بروفنسال، القاهرة 1953.
52 ـ موسكاتي، سبتينو:
الحضارات السامية القديمة، ترجمة السيد يعقوب بكر، بيروت 1986.
53 ـ الميداني، أَحمد بن محمّد (518هـ ـ 1124م):
مجمع الأمثال، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الفكر، ط3، بيروت 1972 (جزآن).
54 ـ النهشلي، عبد الكريم (403هـ ـ 1012م):
الممتع في علم الشعر وعمله، تحقيق المنجي الكعبي، تونس 1978م.
55 ـ النويري، أَحمد بن عبد الوهاب (733هـ ـ 1332):
نهاية الأرب في معرفة أحوال العرب، طبعة دار الكتب المصرية 1924.

56 ـ الوزير المغربي، الحسين بن علي (418هـ ـ 1027م):
الإيناس في علم الأنساب، نشر حمد الجاسر، الرياض 1980.

57 ـ ياقوت الحموي (626هـ ـ 1226م):
معجم الأدباء، طبعة الرفاعي، مصورة بيروت، د. ت (20 جزءاً).

58 ـ اليعقوبي، أحمد بن يعقوب المعروف بابن واضح الإخباري (292هـ ـ 904م):
تاريخ اليعقوبي، بيروت 1960 (جزآن).



الدكتور: صلاح المبروك

كلية اللغات

مكتبة ابن مالك: جمال الدين: محمّد بن عبد الله (ت672هجرية)(1).

نالت حظاً كبيراً من عناية العلماء والمحققين: شرحاً، أو إعراباً أو اختصاراً، أو تحشية، أو غير ذلك من وسائل العناية(2).

غير أن كتابه: شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح لم ينل حظاً من العناية بحيث يكشف عن مكنونه من الكنوز العلمية، بل إن تحقيقه

---

(1) انظر ترجمته في بغية الوعاة 1: 131 تحـ محمّد أبو الفضل. المكتبة العصرية بيروت، وفي طبقات الشافعية للسبكي 5: 28، وفي الأعلام للزركلي 6: 233، دار العلم للملايين.

(2) انظر شرح التسهيل لابن مالك تحقيق د. عبد الرحمن السيد وزميله ص: 5.

ـ على ما جاء فيه من جهد مشكور ـ ما زال ينقصه الكثير[3].

الأمر الذي دفعني إلى كتابة هذه الدراسة، محاولاً لفت الأنظار إلى ما فيه من آراء، ومعرّفاً بمنهجه في الدراسة وكاشفاً عن العلاقة بين موضوع الكتاب وبين الحديث الشريف، فضلاً عما فيه من تطبيق عملي على إقامة الحديث دليلاً نحوياً لا جدال فيه، شأنه شأن القرآن والشعر وغيره من عناصر السماع.

وتقتضي الأمانة أن أقول: إن شيخنا العلاّمة الدكتور إبراهيم رفيدة قد سبق إلى التنويه بفضل الكتاب وتمنّى على الدارسين أن يتحدثوا عنه، أو فيه، وكان هذا في إحدى المناقشات العامّة التي شاركته فيها عضواً مناقشاً لإحدى الأطروحات العلمية في جامعة الفاتح.

اسم الكتاب:

«شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح»، وقد يطلق عليه «إعراب مشكل البخاري»[4].

والاسمان كلاهما يكشف عن العلاقة بين موضوع الكتاب وبين صحيح البخاري.

ولقد شرح السيوطي هذه العلاقة وهو يترجم للحافظ اليونيني (ت701هـ) الذي عني بضبط الرواية في صحيح البخاري في حياة ابن مالك معاصره. قال السيوطي معرفاً بالحافظ اليونيني: «قرأ البخاري على ابن مالك تصحيحاً، وقرأ ابن مالك عليه رواية وأملى عليه فوائد مشهورة»[5].

ويزيد ابن مالك الأمر وضوحاً، فيشرح لنا كيف قرأ الصحيح، وكيف قرأه اليونيني، أو قل: كيف قدّم لنا مع صاحبه نموذجاً عملياً في إخراج أثر علمي.

---

(3) حقق الكتاب وعلّق عليه: محمّد فؤاد عبد الباقي وصدر منه ثلاث طبعات، ثالثتها بتاريخ 1983، وليس بين الطبعات الثلاث اختلاف.

(4) انظر ص: 219 من شواهد التوضيح، وانظر ترجمة اليونيني في طبقات الحفاظ للسيوطي ص: 516 تحـ علي محمّد عمر، مكتبة وهبة بمصر.

(5) طبقات الحفاظ للسيوطي ص: 516.

هو صحيح البخاري. فيقول: «سمعت ما تضمنه من هذا المجلد صحيح البخاري رضي الله عنه بقراءة سيدنا: الشيخ الإمام العالم الحافظ المتقن: شرف الدين: أَبو الحسين علي بن محمّد بن أَحمد اليونيني. . . وكان السماع بحضور الجماعة من الفضلاء ناظرين في نسخ معتمد عليها، فكلما مر بهم لفظ ذو إشكال بينت فيه الصواب وضبطته على ما اقتضاه علمي بالعربية»[6].

والعبارة دالة على سماع ابن مالك من اليونيني، وعلى دوره في التصويب والتصحيح.

وقبل هذا كله دالة على منهج في فن التحقيق، وأعني به: المقابلة بين النسخ، حيث يقول رحمه الله «ناظرين في نسخ معتمد عليها»، فالمستمعون جماعة، وبيد كل منهم نسخة معتمدة، ويقابلون النسخ وصولاً إِلى أثبتها وأدقّها، فإن عرضت مشكلة في الرواية عالجها الإمام اليونيني، وَلِمَ لا! وهو الحافظ، والرواة موضوع تخصّصه فله الكلمة العليا فيه.

وإن عرضت مشكلة لغوية أَو نحوية تصدّى لها ابن مالك إما بالشرح والتوضيح وإمّا بالتصويب والتصحيح.

وهذا موقف تطبيقي لفن التحقيق، وعملي في كيفية التعاون بين المختصين وجب التنويه به والإشارة إليه ففيه الأسوة والقدوة.

مباحث الكتاب:

في الكتاب واحد وسبعون بحثاً مختلفاً بين الطول والقصر، فقد يأتي تحت البحث الواحد أكثر من مسألة كما جاء في البحث الأول وفيه ثلاثة مباحث (ص4)، وكذلك جاء في البحث الأربعين (ص112) نفس العدد وأما معظم البحوث فتحتها يناقش ابن مالك مبحثاً واحداً كما جاء في البحث الثامن عشر مثلاً (ص67).

واختلاف المسائل تحت البحث الواحد يثير سؤالاً هو: لماذا اختلفت المباحث في العنوانات في الكتاب، فجاء تحت البحث الأول ثلاثة مباحث،

(6) التوضيح ص220.

وتحت غيره مسألة، أَو أكثر من مسألة؟ وهل تبويب الكتاب لا يسير على نسق واحد أَو هو مبوب على غير نهج ونظام، وهو الأمر الذي لا يتفق وعقلية ابن مالك صاحب المنهج الإبداعي في التأليف النحوي، يشهد على ذلك ابتداعه منهجاً جديداً في كتابه «تسهيل الفوائد»[7] وفي غيره من كتبه النحوية.

ولقد ابتدع في الأول منهجاً مزج فيه بين التقسيم الثلاثي للكلمة وهو المتبع قبله في مفصل الزمخشري، وكافية ابن الحاجب - مزج بين هذا التقسيم وبين العامل، وليس هنا مجال تفصيل هذا الأمر، وعلى من يريد تفصيلاً أن يعود إِلى مظانه[8].

والحق أن هذا التساؤل سببه ما جاء في الكتاب من عنوانات، أطلق عليها البحث فقال: «البحث الأول» ثم.. الثاني.. ثم الثالث إلى.. الواحد والسبعين.

فهل هي من فعل ابن مالك؟ أَو هي من فعل المحقق؟

لم يتحدث المحقق، ولم يشر إِلى هذا في المقدمة ولا في الخاتمة. نعم وضع العنوان بين قوسين هكذا (............) فهل يعني بوضع العنوان بين القوسين أنه من صنعه؟ إذا صح هذا فليس في الكتاب اختلاف في المنهج، ويكون ابن مالك في تأليفه على العهد به، وإِلاّ فالتعدد راجع إِلى تعدد المسائل في «المجلس الواحد» ويكون ابن مالك قد أحصى في كتابه «المجالس» لا المسائل، يدل على هذا قوله في الخاتمة: إنه أنهى الكتاب «في المجلس الحادي والسبعين» (ص220).

أَو يكون تعدد المسائل جاء لأن الحديث الواحد قد أثار أكثر من مسألة، فعالج ابن مالك كل واحدة في مبحث، ووضع المجموع تحت عنوان واحد كما جاء في البحث العشرين حيث ذكر الحديث في صدر البحث ثم قال: «قلت تضمن هذا الحديث ثلاثة أشياء» (ص70).

---

(7) تسهيل الفوائد، حقّقه الدكتور محمّد كامل بركات ونشرته دار المعارف بمصر في عام 1967.

(8) انظر في هذه المسألة كتاب: النحو التعليمي في التراث العربي للدكتور: محمّد إبراهيم عبادة، دار المعارف بمصر.

وعلى أي حال فالكتاب يمشي على نسق معين وله خطة تعين القارئ على فهم ما يقول وهي:

خطته في الكتاب:

أولاً: يبدأ البحث فيذكر الحديث الشريف موضوع التوضيح والتصحيح، قائلاً: فمنها قول. . . . ثم يذكر الحديث، أو الأحاديث.

وهكذا في جميع بحوثه لم يغير في مرة واحدة بدايته، وكانت دائماً قوله: «فمنها». . . . كذا. . الخ.

ثانياً: ينبه على خطأ النحاة، أو على غفلتهم، مثل قوله: «غفل عن التنبيه إليه أكثر النحويين»[9].

ومثل «ولا يعرف أكثر المتأخرين من البصريين. . » (ص42).

ومثل «وقد كان بعض المعجبين بآرائهم يخطئ سيبويه» (ص96).

ومثل «وهو ما خفي على أكثر النحويين» (ص99).

ثم يعمد إلى تصويب رأيهم تارة وإلى توضيح ما غفلوا عنه تارة أخرى.

وبعبارة أخرى نوجز فِعل ابن مالك في كتابه في كلمتين هما: التصويب والتوضيح، ولعله يقصد إليهما عندما عنون كتابه فسماه: شواهد التوضيح والتصحيح، وَلِمَ لا! أليس الفاعل هو ابن مالك!.

ومن نماذج التصحيح: ما ذكره بعد الحديث الأول «يا ليتني أكون حياً» الخ الحديث (ص4) قال ابن مالك مصححاً: «يظن أكثر الناس أن «يا» التي تلتها «ليت» حرف نداء، والمنادى محذوف. . . وهذا الرأي عندي ضعيف» ثم يسوق شواهده الدالة على صحة مذهبه (ص5).

ومنها أيضاً: ما قاله في استعمال «إذ» مكان «إذا»: «إنه استعمال صحيح غفل عن التنبيه إليه أكثر النحويين» (ص9).

ثم يذكر شواهده القاطعة على صحة مذهبه.

---

(9) انظر البحث الخامس والثلاثين والسابع والثلاثين من شواهد التوضيح.

ومنها أيضاً: ما قاله في جواز وقوع فعل الشرط مضارعاً، والجواب ماضياً قال: «والنحويون يستضعفون ذلك ويراه بعضهم مخصوصاً بالضرورة، والصحيح الحكم بجوازه مطلقاً» (ص15) ثم يعدد الشواهد على ذلك. وهكذا نراه مصححاً في النماذج الثلاثة الماضية وفي غيرها من الكتاب.

وهذا هو الجانب الأول من جانبي الكتاب، وأعني به: جانب التصحيح الذي نبّه فيه ابن مالك عن الخطأ بعبارات شتى ذكرت بعضاً منها وأضيف إليها من تنبيهاته: «وهو ما خفي على أكثر النحويين» (ص67).

ومثل: «وليس الذي زعم صحيحاً» (ص96).

وبمثل هذه التعبيرات ينبّه ابن مالك على الخطأ ثم يصوبه وهو في هذا الجانب من الكتاب: ينشئ رأياً أَو هو صاحب رأي، قد يكون له الفضل في إنشائه، أَو في ذيوعه وتفصيله، أَو في قوة الاستشهاد عليه، ويأتي تفصيل كل هذا إن شاء الله.

أما الجانب الثاني: وهو التوضيح، واسمه دال عليه فليس فيه إنشاء، بل فيه تفسير وتوضيح لما يمكن أن يكون ملبساً لدى بعض النحاة.

ومن نماذج ذلك ما جاء في البحث السادس عشر (ص63) من فتح همزة «أن» بعد القول في قوله: فقال الأنصاري: «أنه ابن عمتك».

فاستشكل بعضهم فتح الهمزة في «أنه» فوضحها ابن مالك قائلاً: «قلت يجوز في: «أنه» الكسر والفتح... الخ». (ص63) ثم ذكر الشواهد موضحة لرأيه.

ومنها أيضاً: ما جاء في البحث العشرين، حيث أورد فيه ثلاث مشاكل محتاجة إلى التوضيح، عيّنها ابن مالك ثم وضحها مستشهداً على ما يقول.

وباختصار جاءت خطة الكتاب في عرضه المسائل موافقة للعنوان تماماً وأعني: شواهد التوضيح والتصحيح، فالعنوان بشر بالخطة، وخطة الكتاب تطبيق لما جاء في العنوان.

غير أن المسائل في الكتاب جاءت ممزوجة بين التوضيح وبين التصحيح، لأنه كان يتبع المجلس الذي قيل فيه، وربما أثير في المجلس الواحد حديث فيه

مسألتان، إحداهما تحتاج إلى تصويب، وأخراهما تحتاج إلى توضيح، بل ربما كان الحديث الواحد فيه مبحثان: أولهما يحتاج إلى تصويب وثانيهما يحتاج إلى توضيح أو العكس.

بقيت ملاحظة مهمّة: وأعني بها أن ابن مالك في فعليه: التصويب والتوضيح كان يتعامل مع الرأي النحوي، أو اللغوي، وليس منطوق الحديث كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، فلم يغير رحمه الله كلمة في حديث، ولم يبدل في أسلوب وصولاً إلى رأي آمن به، بل حافظ على رواية الحديث كما ساقها الحافظ اليونيني، ورد عنها ما أشكل مصوباً تارة وموضحاً أخرى.

الاستشهاد في الكتاب:

يتناول ابن مالك في كتابه، ومن خلال واحد وسبعين مجلساً كما يقول (ص220) أو واحد وسبعين بحثاً كما جاء في الكتاب المنشور يتناول عدة بحوث. يضع ابن مالك في صدر كل بحث حديثاً أو أكثر، وفيه، أو فيها شبهات نحوية تعارضت مع ما يؤمن به بعض النحاة من قواعد، فتصدى لها ابن مالك مجيباً شيخه الحافظ اليونيني قسيمه في العمل: هذا يضبط الرواية، وذاك يدفع الشبهات النحوية وفي الوقت نفسه يقدم ابن مالك في كتابه تطبيقاً عملياً على صحة الاستشهاد بالحديث، حيث يقيم الحجّة من القرآن تارة، ثم من الشعر تارة ثانية، ثم منهما معاً تارة أخرى، يقيم الحجّة على صحة الاستشهاد بالحديث بالقرآن والشعر، وهما الدليلان اللذان أجمع النحاة على جواز الاستشهاد بهما: مطلقاً مع القرآن، وتحديداً بعصور الاحتجاج من الشعر[10].

لم يكن ابن مالك منطلقاً من عاطفة دينية بقدر ما كان موضوعياً، وحتى لا أستبق النتائج، وحتى تتضح الصورة في ذهن القارئ الكريم، فإني أسوق عدة مسائل راجياً أن تكون ممثلة لما جاء بالكتاب.

---

(10) انظر في هذه المسألة: خزانة الأدب للبغدادي، وعصور الاحتجاج في النحو العربي للدكتور محمّد إبراهيم عبادة، دار المعارف بمصر.

مسائل شاهدها القرآن الكريم:

ومنها: ما جاء على لسان ورقة بن نوفل قوله: «يا ليتني أكون حياً، إذ يخرجك قومك»[11].

وقد عرضه ابن مالك وهو يناقش استعمال «إذ» موافقة لـ«إذا» في إفادة الاستقبال.

فظاهر العبارة في الحديث دال على التناقض؛ حيث استعمل «إذ» وهي ظرف للماضي، في حين كان ينبغي أن يقال: «إذا» وهي الموضوعة للاستقبال، كما يقول النحاة[12].

أما ابن مالك فلا يرى بأساً في تعبير ورقة، ويراه صحيحاً لا شك فيه، ودليل صحة العبارة موجود في القرآن الكريم.

وفي هذا المقام يسوق ابن مالك عدة شواهد كلها من القرآن وهي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾[13].

2 ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْآزِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَـٰظِمِينَ﴾[14].

3 ـ قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ * إِذِ ٱلْأَغْلَـٰلُ فِىٓ أَعْنَـٰقِهِمْ﴾[15].

ففي الآيات السابقة ثلاثة إنذارات آتية في المستقبل وعبّر عنها جميعها بـ«إذ»، والعامل في «إذ» في الآيتين الأوليين هو «أنذرهم» وهو أمر دال على المستقبل.

وفي الآية الأخيرة عمل فيها الفعل «يعلمون» وهو كما يقول ابن هشام: «مستقبل لفظاً ومعنى لدخول حرف التنفيس عليه، وقد أعمل في «إذ» فيلزم أن يكون بمنزلة «إذا»»[16].

---

(11) صحيح البخاري ص: 7 باب بدء الوحي تح محمّد محيي الدين عبد الحميد، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء كتب السنّة.

(12) انظر شرح المفصل لابن يعيش 4: 95 و96.

(13) سورة مريم، آية: 39.

(14) سورة غافر، آية: 18.

(15) سورة غافر، آية: 70.

(16) مغني اللبيب ص: 81 مع محيي الدين عبد الحميد.

ومع قوة هذا الدليل أو الاستشهاد، فقد غفل عن التنبيه إليه أكثر النحويين كما يقول ابن مالك وفي هذا السياق أشير إلى رأي ابن يعيش وهو شيخ ابن مالك فهو من أبرز النحاة الذين يفصلون بين الأداتين ولا يقبلون تبادلاً بينهما[17].

ويعبّر ابن هشام عن رأي الجمهور في المسألة فيقول: «والجمهور لا يثبتون هذا القسم»[18] يعني مجيء «إذ» بمعنى «إذا».

والخلاصة أن استشهاد ابن مالك فيما دونه من الآيات الثلاثة قاطع لا يقبل تأويلاً، ولا احتمالاً حتى يقال فيه: لا دليل بالمحتمل.

وإذا صح التأويل في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾[19] وهي الآية التي تأوّلها جمهور النحاة رافضين الاستدلال بها في هذا الموضع وجعلوها من باب ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾[20]، أي من باب تنزيل المستقبل الواجب الوقوع منزلة ما قد وقع.

أقول: إذا صح تأويل الآية السابقة كما يقول ابن هشام فكيف بأدلة ابن مالك[21].

الحق أنها أدلة قاطعة على صحة مجيء «إذ» بمعنى «إذا» وما جاء على لسان ورقة صحيح لا يقبل شكاً لأنه مطابق لما جاء به القرآن الكريم.

ومن نماذج استشهاده بالقرآن على صحة الحديث:

ما جاء على لسان النبي ﷺ: **«اسق يا زبير، ثم أرسل الماء»**، فقال الأنصاري: أنه ابن عمتك»[22].

وقد أورده ابن مالك في كتابه درءاً للشبهة الواردة في فتح همزة «أن» في «أنه» وقد جاءت بعد القول فوجب كسرها.

---

(17) شرح المفصل 4: 95 و96.

(18) المغني ص81 مع محيي الدين.

(19) سورة الزلزلة، آية: 4.

(20) سورة يس، آية: 50.

(21) المغني: الموضع السابق.

(22) البخاري: كتاب الشرب والمساقاة ص: 142.

ويدافع ابن مالك عن رواية الفتح في الحديث موضحاً أنه يجوز الفتح والكسر في هذا الموضع؛ «لأنها واقعة بعد كلام تام معلل بمضمون ما صدر بها[23] وإذا كسرت قدر قبلها الفاء، وإذا فتحت قدر قبلها اللام» (ص63).

ثم يردف الحكم بالشواهد فيقدم عدة شواهد من القرآن الكريم وفيها يجوز فتح أن وكسرها أو قل: الشاهدة على صحة ما جاء به الحديث الشريف وهي:

1 ـ قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[24].

2 ـ قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[25].

3 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾[26].

4 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[27].

5 ـ قوله تعالى: ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾[28].

6 ـ قوله تعالى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ﴾[29].

فهذه ستة شواهد. يجوز في «إن» الواردة فيها الفتح والكسر، غير أنها لم تقرأ إلاّ بالكسر فوجب اتباعه، لأن القراءة كما يقول ابن مالك «سنة متبوعة» (44).

ولئن قرئت الآيات السابقة بالكسر، فقد ثبت الوجهان في قوله تعالى: ﴿نَدْعُوهُ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْبَرُّ ٱلرَّحِيمُ﴾[30]. فقرأه بالفتح نافع والكسائي، وكسر الباقون[31].

---

(23) انظر في هذه المسألة: أوضح المسالك تحـ محمّد محيي الدين: 1: 244 دار إحياء التراث العربي.

(24) سورة البقرة، آية: 152.

(25) سورة النساء، الآية الأولى.

(26) سورة النساء، الآية الثانية.

(27) سورة الإسراء، آية: 32.

(28) سورة طه، آية: 11.

(29) سورة طه، آية: 23.

(30) سورة الطور، آية: 29.

(31) النشر في القراءات العشر لابن الجزري 2: 378 وفيه يقول: قرأه المدنيان والكسائي: بفتح الهمزة، وقرأه الباقون بكسرها.

وكأن ابن مالك بإضافته الشاهد الأخير يستشعر وهما لدى القارئ مؤداه: إن الشواهد الست الأولى ليس فيها إلاّ وجه واحد قرئت به وهو الكسر، فكيف يأتى الاستشهاد بها على الفتح! ولذا نراه يأتي بالشاهد الأخير من سورة الطور، وهو مقروء في السبعة بالفتح والكسر كما قال.

وقد يتساءل القارئ قائلاً: أليس لتعدد شواهد الكسر دلالة تميز الكسر على الفتح، فلئن جاز الوجهان فلقد وقف القراء على الكسر في ستة مواضع، وقرؤوا بالوجهين في واحد، يجيب ابن مالك فيقول: «والكسر أجود» (65).

والخلاصة أن ابن مالك يقدم لصحة الحديث شواهد خالصة من القرآن الكريم، يوضح بها منطوقه لا معناه.

وهو أيضاً يقرر عدة مبادئ من خلال مناقشة المسألة منها:

1 ـ القراءة سنة متبعة، وهو بهذا يثبت مبدأ سبق إليه من سيبويه المفترى عليه من بعضهم[32].

2 ـ القراءة عمدة في الاستشهاد كما جاء في آية الطور.

3 ـ يؤكد ابن مالك شواهده ويعددها إذا كانت المسألة المستشهد عليها محل نزاع، أو شبهة عند بعض النحاة.

4 ـ رابعاً ـ وهو الأساس ـ يضع ابن مالك الحديث الشريف في موضعه، حيث ينبغي أن يكون تالياً للقرآن الكريم دينياً ونحوياً.

ثانياً: مسائل شاهدها الشعر فقط:

على أن هناك عدة مسائل في شواهد التوضيح قام الدليل على صحتها من الشعر فقط، فكيف تعامل مع هذا النوع من الاستشهاد.

وهل تمحل في استشهاده؟

---

(32) انظر في هذه المسألة شواهد سيبويه القرآنية، للدكتور محمد إبراهيم عبادة، والنحو وكتب التفسير للدكتور إبراهيم رفيدة، ثم سيبويه والقراءات للدكتور أحمد مكي الأنصاري وهو المدعي على سيبويه.

هل جاء بشاهد مجهول واعتد به؟

وما موقفه من مجهول القائل؟.

إلى أي مدى كان استشهاده الشعري دالاً على القاعدة؟

أحسب أن الإجابة تكون من خلال مناقشته وهو يعرض مسائله ومنها:

موقفه من وقوع فعل الشرط مضارعاً وجوابه ماضياً وقد أبان عنه وهو يدفع الأذى عن قوله ﷺ: «**من يقم ليلة القدر غفر له**»[33]؟

(2) قول عائشة رضي الله عنها: «إن أبا بكر رجل أسيف متى يقم مقامك رق»[34].

وفي كل حديث أسلوب شرط: فعله مضارع وجوابه ماض، فهو في الأول: «يقم وغفر» وفي الثاني: «يقم ورق».

ومثل هذا الأسلوب يراه النحاة ضعيفاً، ويراه بعضهم مخصوصاً بالضرورة. يقول بدر الدين ابن مالك (الابن): «وأكثر النحويين يخصون هذا الاستعمال بالضرورة»[35].

يعني وقوع الشرط مضارعاً والجواب ماضياً.

ويؤكده ابن هشام فيقول: «ولا يكون في النثر فعل الشرط مضارعاً والجواب ماضياً»[36].

وبناء على هذا فالأسلوب في كلام الرسول ثم في كلام عائشة ضعيف في اعتقاد جمهور النحاة. فماذا فعل ابن مالك؟ وهو الذي لا يقول إلاّ بناء على دليل.

بدأ رحمه الله فعاب على النحاة تضعيفهم هذا الأسلوب ثم أطلق الحكم

---

(33) البخاري بشرح الكرماني: كتاب الإيمان ص: 153 دار إحياء التراث العربي، وفيه: من يقم ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له.

(34) البخاري: كتاب الأنبياء ص: 60.

(35) شرح التسهيل 4: 91.

(36) المغني مع محيي الدين ص: 693.

بجوازه مستدلاً على ما يقول فقال: «والصحيح الحكم بجوازه مطلقاً؛ لثبوته في كلام أفصح الفصحاء، وكثرة صدوره عن فحول الشعراء» (15).

فهو في العبارة السّابقة يشير إلى الحديث الأول قائلاً: «لثبوته في كلام أفصح الفصحاء، يعني النبي ﷺ، معتمداً كلامه دليلاً قاطعاً من أدلة النحو.

ثم يرد على مثيري الشبهة في الحديث وفي غيره من الأساليب المماثلة فيقول: إنها جاءت كثيراً صادرة عن فحول الشُّعراء (15).

فالشواهد كثيرة، والقائلون من الفحول، فكيف يكون أسلوبها ضرورة!

ويفصل فيذكر ثمانية شواهد شعرية متتابعة تمثل في كل منها الأسلوب المستضعف، وسمي القائل في أربعة منها دالاً على فحولة القائل فقال:

1 ـ قول نهشل بن ضمرة:

ومدرك التبل في الأعداء يطلبه … وما يشأ من قبلهم منعا

2 ـ قول أعشى قيس:

وما يرد من جميع بعد فرقه … وما يرد بعد من ذي فرقة جمعا

3 ـ قول حاتم:

وإنك مهما تعط بطنك سؤله … وفرجك نالا منتهى الذم أجمعا

4 ـ قول رؤبة:

ما يلق في أشداقه تلهما … إذا أعاد الزأر أو تنهما

ثم يضيف إلى هذه الأربعة أربعة أخرى لم يسم قائلها ويقدم لكل منها بقوله: «ومثله» وهي:

5 ـ إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحاً … عني وما سمعوا من صالح دفنوا

6 ـ إن تستجيروا أجرناكم وإن تهنوا … فعندنا لكم الإنجاد مبذول

7 ـ متى تأته ألفيته متكفلاً … بنصرة مذعور وترفيه بائس

8 ـ إن تصرمونا وصلناكم وإن تصلوا … ملأتم أنفس الأعداء إرهابا

فهذه ثمانية شواهد يحشدها ابن مالك دالة على صحة مجيء فعل الشرط

مضارعاً وجوابه ماضياً، والأربعة الأول معروفة القائل، وكذا الخامس وإن لم يسم ابن مالك قائله، فهو لقعنب ابن أم صاحب الغطفاني وذكره صاحب المحتسب وغيره من كتب النحو[37].

فهذه إذاً خمسة شواهد معروف قائلها.

أما الثلاثة الأخيرة فمجهولة القائل، ومع هذا يمكن الاستشهاد بها إن استوفت الشرط الذي وضعه فيها ابن مالك وهو أن تكون مسموعة ممن يوثق بعربيته كما يقول في شرحه على التسهيل[38].

فضلاً عن أنه قد ساقها مؤخرة عن الأبيات المعروف قائلها، وكأني به يقول: ثبت القاعدة من وجه آخر وهو الأبيات الخمسة الأولى، فلا بأس من إيراد شواهد بعدها يؤتنس بها، فضلاً عن سماعها من ثقة وتدل في الوقت نفسه على شيوع الأسلوب في العربية.

فابن مالك إذاً بليغ في استشهاده، حيث جاء بأكثر من شاهد.

والحق أنه مسبوق ـ مع هذا كله ـ بالفراء في هذه المسألة، فهذا له الريادة، وذاك له قوة الاستشهاد.

يقول الفراء في معانيه ـ وهو يناقش قوله تعالى ـ: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ﴾[39].

يقول مصرحاً بجواز وقوع الشرط مضارعاً والجواب ماضياً، لأن «ظلت» في الآية جاءت بلفظ الماضي، وقد عطفت على «ننزل» في الآية، وحق المعطوف أن يصلح لحلوله محل المعطوف عليه.

وزاد ابن مالك ـ كما أسلفت ـ على ما قاله الفراء؛ زاد القوة في الاستشهاد، فنوعه بين الحديث تارة وبين الشعر تارة أخرى، لأن الآية التي ساقها الفراء غير قاطعة في الاستشهاد، فقد يقال فيها: إنه دليل محتمل لا يقبل الاستشهاد به، حيث يمكن تأويله بوجه آخر.

---

(37) انظر المحتسب 1: 206 تحـ علي النجدي، وانظر أيضاً اللسان مادة (شور) 7: 233.

(38) شرح التسهيل 2: 29.

(39) سورة الشعراء، آية: 4.

ولعل هذا السبب هو الذي جعل كثيراً من النحاة قبل ابن مالك لا يأخذون برأي الفراء، بل على العكس يجعلون هذا الأسلوب ـ محل النزاع ـ ضعيفاً إلى أن أتى ابن مالك فأبان وجه الحقيقة بما قدم من شواهد دالة جعلت كثيراً من النحاة يعدلون عن رأي الجمهور ويأخذون برأي الإمام ابن مالك[40].

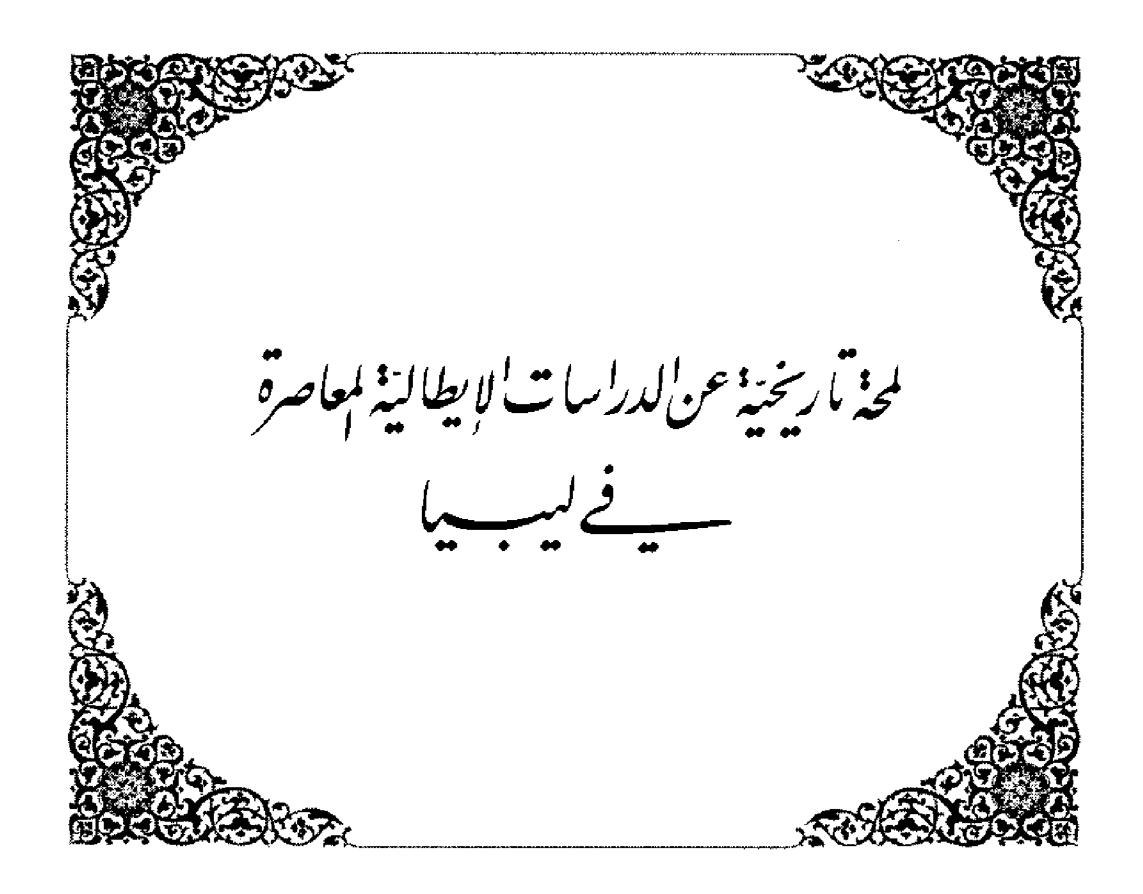
والآن هل لي أن أقول: إن ابن مالك كان بارعاً في استشهاده على صحة الحديث؛ سواء بالقرآن أم بالشعر، وهما الدليلان النحويان المجمع عليهما في الاستشهاد.

وجاء ابن مالك ـ عملياً ـ في كتابه توضيح الشواهد وجعل للحديث منزلة تناسب مقامه، وهي المنزلة الثانية بعد القرآن الكريم.

وما زال في الكتاب كنوز تحتاج إلى دراسة وأكتفي بهذا القدر مراعياً المقام.

فإن أصبت فبتوفيق من الله، وإلاّ فعذري أني اجتهدت، وأستغفر الله.

(40) معاني القرآن 2: 276.



علي الصادق حسنين

إن القصد من هذه المقالة هو مجرد إعطاء فكرة موجزة عن بعض الحقائق التي ـ بالنظر إِلى قلّة المصادر ـ قد بذلت قصارى جهدي في سبيل جمعها ولمّ شتاتها. ولذا فإنّها ليست ـ بكل يقين ـ خلواً من العيوب: الأمر الذي يستوجب مني الاعتذار سلفاً.

مما لا جدال فيه أن الوجود الإيطالي فوق أرضنا كان ـ بصورة نسبية ـ قصيراً ومع ذلك فقد خلف آثاراً ملحوظة في بعض المجالات من بينها المجال الثقافي الذي رسم له المستعمِر سياسة خاصة حالت دون ظهور عدد كبير من الليبيين المهتمين باللغة والثقافة الإيطالية، ولهم نشاط يذكر في هذا الميدان. فلمن يجهل تاريخنا المعاصر أو كان ملمّاً به إلماماً يسيراً قد تبدو هذه الحقيقة

غريبة متناقضة مع السياسة التي كان يعلن عنها ويتبجح بها النظام الاستعماري الفاشيستي إذّاك في إيطاليا، إذ للوقوف على أسباب ذلك يجب في الواقع سبر أغوار هذا التاريخ الزاخر بالأحداث.

ولكي يتسنى تناول صلب الموضوع لا مناص من تمهيد مقتضب يساعد على تبيّن الظروف التي تمخض عنها هذا الأمر.

ففي الحقيقة كان من البديهي أن تهتم السلطات الإيطالية ـ منذ السنوات الأولى لغزوها البلاد ـ بتأسيس وفرة من المدارس المختلفة النوع والمستوى من أجل تعليم أبنائها، بينما لم تعر الاهتمام ذاته بالليبيين إلاّ في وقت لاحق، حيث عملت على إنشاء ما أطلقت عليها اسم المدارس الابتدائية الإيطالية العربية.

ولمّا مضى نحو ربع قرن من الزمن على الاحتلال عمدت إيطاليا إلى إحداث مؤسسة تعليمية ثانوية بمدينة طرابلس لم تكن لها مثيلة قط في مستعمراتها قاطبة بالنسبة لتعليم السكان المحليين. كانت تدعى هذه المؤسسة «المدرسة الإسلامية العليا» وكان الغرض الظاهر من إنشائها هو إعداد القضاة الشرعيين والموظفين الإداريين والقضائيين ولتكوين المعلمين وتهيئتهم للعمل بالمدارس الابتدائية الإيطالية العربية المشار إليها آنفاً.

إلاّ أن الغرض الحقيقي من تأسيسها قد تجسم في الحيلولة دون هجرة شبابنا إلى القطرين الشقيقين المجاورين مصر وتونس، حيث كان بوسعهم مواصلة دراستهم العليا بشيء من الحرية في جامعتي الأزهر والزيتونة العامرتين اللتين كانتا ـ في اعتبار المستعمر الغاصب ـ مصدري إشعاع إسلامي وإيحاء عربي قومي على جانب من الخطورة.

هذا ولا بد من التأكيد على أن الليبيين قد استهدفوا في عهد الاستعمار لألوان التمييز العنصري وخصوصاً فيما يمتّ إلى التعليم والثقافة بصلة. ولكنهم حاولوا بشتى الطرق والوسائل المتاحة مقاومة تلك السياسة الممقوتة التي ما كانت ترمي إلاّ إلى حرمانهم من حقّهم المقدّس في المعرفة مع العلم بأن السياسة المذكورة كانت تهدف أيضاً إلى الاستخفاف بلساننا العربي المبين والتقليل من أهميته وقصر استعماله على الشؤون الدينية فقط.

وعلى أية حال فبحكم مقتضيات المعيشة والاحتكاك المستمر بمن كانوا يقطنون بشتى أنحاء البلاد من الإيطاليين قد أصبح كثير من الليبيين ـ طوعاً أو كرهاً ـ يلمون على نحو متفاوت بالإيطالية إلى جانب لغتهم الأم التي تقلص مجال استعمالها وذلك لأن لغة المستعمر الذي كان يحكم ويشرّع قد تبوأت مكان الصدارة المطلقة.

إن هذا الوضع قد استمر حتى انتشار أحداث الحرب العالمية الثانية التي أدت إلى انتصار جيوش الحلفاء في الصحراء الغربية ودخولهم مظفرين إلى مدينة طرابلس يوم 23/ 1/ 1943م.

فتبعاً لذلك أخذت اللغة الإيطالية تفقد مكانتها الأولى وتتقهقر أمام لغتي المنتصرين، أي الإنجليزية في طرابلس وبرقة والفرنسية في فزان. وليس من شك في أن الحرب الكونية المومأ إليها آنفاً قد أحدثت تحولاً بالغ الأهمية في تاريخ العالم الثالث بالذات إذ نتجت عنها ظاهرة «تصفية الاستعمار» التي شملت ـ بطبيعة الحال ـ البلدان العربية أيضاً.

ولعله من المفيد ـ بهذا الصدد ـ التنويه بأن الدول الاستعمارية الأوروبية من خلال تطبيقها لمبدأ «فرّق تسد» قد تمكّنت من تشتيت شمل عالمنا العربي الذي تأثرت لهجاته المتعددة بشتى اللغات الأجنبية الدخيلة وأخذت تتطور ـ عبر الزمن ـ كل على انفراد بحيث كاد يتعذّر التخاطب والتفاهم بين الليبي وشقيقه الجزائري أو بين العراقي وأخيه المغربي. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية بدأت الأقطار العربية تتمتع بشيء من الحرية في علاقاتها المتبادلة وكانت مصر وقتئذ في مقدمتها جميعاً، لا سيما من الناحية الثقافية مما هيّأ لصحافتها وفنّها القصصي والمسرحي والخيّالي، وهيّأ لمواطنيها أيضاً ـ بصفتهم مدرسين وموظفين إداريين وفنيين وقضاة ـ أن ينفذوا إلى البلدان الشقيقة الأخرى حيث أخذوا وما انفكوا يمارسون تأثيراً جديراً بالاعتبار على شتى اللهجات المحلية مضطلعين ـ على نحو عفوي ـ بدور التقريب أو التسوية بين لهجاتنا العربية المختلفة.

إن هذه العملية العفوية قد تعززت خلال العقود الأخيرة بفضل التعاون الثقافي بين الدول العربية حتى في مجال البث الإذاعي المسموع والمرئي

وكذلك بفضل انتشار الأشرطة المسموعة والمرئية على نطاق واسع. ولكن لا مندوحة لنا من أن نضيف إلى كل ذلك ما تبذله الجامعة العربية من جهود مشكورة في سبيل تنسيق وبالتالي توحيد مناهج التعليم في الدول الأعضاء قاطبة.

أجل، فبعد نيل ليبيا لاستقلالها أصبحت العربية ـ بحكم الدستور ـ لغتها الرسمية: الأمر الذي زاد من قلة شأن اللسان الإيطالي الذي اقتصر تدريسه إذاك على أبناء الجالية الإيطالية بمدارسها القليلة التي بقيت قائمة في ولاية طرابلس فقط حتى سنة 1970.

هذا وجدير بالملاحظة أن ليبيا إذ بلغت نضجها السياسي وصارت دولة مستقلة ذات سيادة كانت لا تملك عدا موارد ضئيلة وكانت مثقلة بعبء من شتى المشاكل. وأسوة بدول نامية أخرى وجدت بلادنا نفسها أمام معضلة مزدوجة كانت تتمثل في الاضطلاع بتوكيد هويتها القومية كدولة حديثة العهد وباستعادة هويتها الثقافية التي سبق للمستعمر أن تعمد العمل على مسخها وطمسها.

فكان من الطبيعي إذن أن تتبوأ لغة القرآن الكريم مكان الصدارة في الحياة الاجتماعية وفي الشؤون الإدارية لدولتنا الفتية بحيث استلزم الأمر خوض غمار معركة «التعريب الشامل» التي كان من شأنها أن أفقدت ـ بصورة تدريجية ـ حتى اللغتين الإنجليزية والفرنسية مكانتيهما وأهميتهما تبعاً لزوال الإدارتين البريطانية والفرنسية من البلاد.

على ضوء ما تقدم سرده تتجلى دونما التباس ندرة فرص التزود بالعلم والمعرفة التي كانت متاحة لليبيين إبّان عهد الاستعمار الإيطالي.

غير أنّه حريّ بالتوضيح أنّ من بين شبابنا الأكثر حظاً في ذلك العهد لم يتأت إلاّ لقلة قليلة منهم إتمام مرحلة الدراسة الثانوية العلمية أو الفنية أو الأدبية بالمدارس والمعاهد المحلية. كما أن عدداً ضئيلاً جداً من هؤلاء المحظوظين استطاعوا الالتحاق بالجامعات في إيطاليا وأن لا خريج منهم قد عنّ له ـ على ما يبدو ـ أن يقتحم ميدان الدراسات الإيطالية.

بعد هذا التمهيد الذي اقتضته الضرورة، أستأنف الحديث عن الموضوع

الرئيس الذي سبقني الأخ الأستاذ خليفة محمّد التليسي إلى تناوله بكفاية وذلك في الندوة الأولى حول «الحضور الثقافي الإيطالي بالأقطار العربية» ـ نابولي، 1980. إن أشهر قواميس اللغة الإيطالية تعرّف لفظة «ITALIANISTA» بأنّها تدل على «الأجنبي الذي يدرس اللغة والأدب والثقافة الإيطالية».

فبناء على هذا التعريف يتعين استبعاد نخبة من أنشط المترجمين الأحياء والراحلين الذين قد يمكن اعتبار بعضهم طلائع الدارسين للغة والآداب والثقافة الإيطالية إذ يسجل لهم الفضل في أن قاموا منذ نحو نصف قرن بأولى محاولات تعريب ليس مجرد شذرات من روائع الأدب الإيطالي فحسب ولكن بعض القصص القصيرة أيضاً مما درجت على نشرها مجلات تلك الحقبة. ومن المؤسف أن المقام لا يسمح بإطالة الحديث عن هذه الفئة وإلاّ وقعت في محظور الخروج عن الموضوع، وحسبي محض استلفات النظر إلى هذه القضية التي تستحق في الواقع البحث على انفراد.

هذا وما دامت تعوزنا المراجع ولحين ظهور ما يناقض زادي الشحيح من المعلومات، فإن الليبيين الذين ينطبق عليهم ـ في تقديري ـ التعريف الوارد أعلاه يعدّون على أصابع اليد ـ كما يقال ـ إذ يمكن حصرهم ـ حسب كبر سنّهم ـ في الإخوان الثلاثة الآتية أسماؤهم:

1 ـ الدكتور وهبي البوري، الذي يعد كاتباً ممتازاً باللغة العربية ويجيد الإيطالية وله إلمام طيب بالإنجليزية والفرنسية. إنه باشر نشاطه كباحث في الثلاثينيات بتحرير مقالات تناول فيها بعض أعلام الأدب الإيطالي نحو دانتي وبيتراركا وبوكّاتشو وأريوسطو وماكيافيلّي وبيرانديلّو. قد نقل إلى العربية قصة «الليلة الأولى» لبيرانديلّو الذي رثاه عند وفاته سنة 1936 في مقال مقتضب نشرته مجلة ليبيا المصورة التي كانت تصدر في مدينة بنغازي. ومما يحير حقاً أن الدكتور البوري لم يتعرّض لذكر أسماء مؤلفي بعض القصص الأخرى التي ترجمها مثل «حلم سينكلار» و«الشبح الغريب» و«غلطة قضائية». ومن المعتقد أن جميع أعماله قد نشرت بالمجلة المذكورة. أما أحدث منجزاته غير الأدبية فكان تعريبه لكتاب «الحرب

الليبية» من تأليف مالجيري ونشر الدار العربية للكتاب طرابلس 1980.

2 ـ الأستاذ فؤاد مصطفى الكعبازي، الذي هو من القلائل الذين تلقوا تعليمهم الابتدائي وما فوق الابتدائي بالمدارس الإيطالية المحلية حيث نبغ منذ صباه في اللغة والآداب ومن ثم كان له اهتمام بالدراسات الإنسانية فاستهواه شعر دانّونتسيو الذي صار معجباً به غاية الإعجاب. إنه ذو ثقافة موسوعية فضلاً عن كونه كاتباً وشاعراً وناقداً ومحاضراً نشيطاً باللغتين الإيطالية والعربية. وبينما يتقن الإيطالية إتقاناً نادراً إنه في الحقيقة عصامي بالنسبة للغة الضاد ولكنه قد أثبت مع كل ذلك أنه مستعرب ذو اعتبار. إن مقدرته الخاصة على النثر والنظم بهاتين اللغتين لما يميز شخصيته التي تنصهر فيها قِيَم حضارتين مختلفتين ومعاني عالمين متباينين. إنه يلم إلماماً جيداً باللسانين الإنجليزي والفرنسي كما له إلمام بالتركية والإسبانية.

في سنة 1962 أصدر له الناشر الإيطالي المشهور أرنالدو موندادوري كتاب «Calchi di Poesia Araba Contemporanea» (قوالب من الشعر العربي المعاصر) الذي ينطوي على مختارات من الشعر العربي المعاصر برع هو في نقلها نظماً إلى اللسان الإيطالي. وبعد خمس سنين أصدرت له دار بيروتية للنشر تدعى «الصحافية» كتاباً آخر بعنوان «ألحان عربية على أوتار من الغرب» الذي يشكل دراسة للشعر الأوروبي كان الغرض منها إظهار ما يكتنفه هذا الفن الغربي من آثار عروضية عربية.

وبالإضافة إلى ذلك قد أنجز أعمالاً مختلفة أخرى ما برح ينتظر بعضها النشر من جملتها الترجمة العربية للجزء الأول من كتاب تاريخي عنوانه «Tripolitania Antica» أي «قطر طرابلس في القِدم» من تأليف الكاتب أ. ميريغي (A.MERICHI). إنما أعظم إسهام له يتمثل في ترجمته الإيطالية لمعاني القرآن المجيد التي باشرها منذ 40 سنة وشهد عام 1992م صدور الربعين الثالث والرابع منها علماً بأن أول باكورة من هذا العمل الخطير ـ وهي جزء عم ـ قد تم إصدارها في سنة 1984 على يد جمعية الدعوة الإسلامية التي تبنّت إصدار مشروع الترجمة بأكمله.

3 ـ الأستاذ خليفة محمّد التليسي الذي هو أصغر الثلاثة سناً وهو رجل عصامي ولكنه برهن ـ مع ذلك ـ على أنه ذو مهارة فائقة بصفته كاتباً وشاعراً ومحاضراً وناقلاً نشيطاً حتى عن اللغة الإنجليزية التي يجيدها بالكفاية. إنه صاحب دراسات نقدية قيّمة ومقالات أدبية رائعة وترجمات جيدة لبعض أعلام الأدب الإيطالي الكلاسيكي منه والمعاصِر نحو لئوباردي وفيرغا وبيرانديلّو ومورافيا وبابيني وبودزاتي.

قد صدر له سنة 1967 في بيروت كتاب «قصص إيطالية»، الذي يشكل أكبر مجموعة من قصص لويدجي بيرانديلّو تم تعريبها حتى الآن. كما وضع عن هذا الأديب الكبير دراسات شتّى ظهرت في كتاب بعنوان «كراسات أدبية» الذي جاءت مقدمته كناية عن دراسة نقدية وافية.

وعلاوة على ذلك يسجل للأستاذ التليسي فضل كبير في إثراء المكتبة العربية بوفرة من أعمال الكتّاب الإيطاليين المهتمين بتاريخ ليبيا المعاصِر وذلك بعكوفه على تعريبها فنال مجهوده الجبار هذا كل إعجاب وتقدير وثناء. وفي سنة 1984 توج جهوده بوضع قاموس إيطالي/ عربي أصدرته له الدار العربية للكتاب بطرابلس. إن هذا العمل القيّم من شأنه أن يلبّي حاجة شديدة لا سيما في ليبيا ومما يشير إلى أهميته صدوره في طبعة ثانية عن المكتبة اللبنانية ـ بيروت 1985 واستحقاق صاحبه درجة الدكتوراه الفخرية من جامعة نابولي.

ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة إلى أنه حين كانت معارك الجهاد ضد الغزاة الإيطاليين على أشدها صدرت ترجمة عربية لكتاب «الكوميديا الإلهية» وهو أروع عمل لأمير شعراء إيطاليا دانتي أليغييري. كان يدعى ناقله عبّود إلياس أبا راشد اللبناني الأصل المسيحي الملة الماروني المذهب الذي استقدمه المستعمر للعمل في بلادنا ـ بصفة مترجم ـ إبّان الحرب العظمى ومنحه الجنسية الإيطالية في سنة 1922. لقد أقام الأستاذ أبو راشد في بادئ الأمر ببرقة التي مكث في ربوعها حتى سنة 1928 حين نال الموافقة على الانتقال إلى طرابلس حيث أكمل ترجمته الكوميديا الإلهية، التي كان قد شرع في إنجازها سنة 1925 بمدينة درنة. ويخبرنا الناقل في المقدمة التي صدّر بها الجزء الأول (الجحيم) أن عمله

قد نال تقدير الحبر الأعظم وأعلى السلطات السياسية والمحافل الثقافية في إيطاليا وأن الجهات المختصة قد اعتمدته رسمياً كنص للتدريس بمعهد الليتشئو الثانوي وبالمدارس الإيطالية العربية في ليبيا غير أن كتابه لم يحظ في واقع الأمر بعمر مديد إذ سرعان ما اختفى عن الوجود.

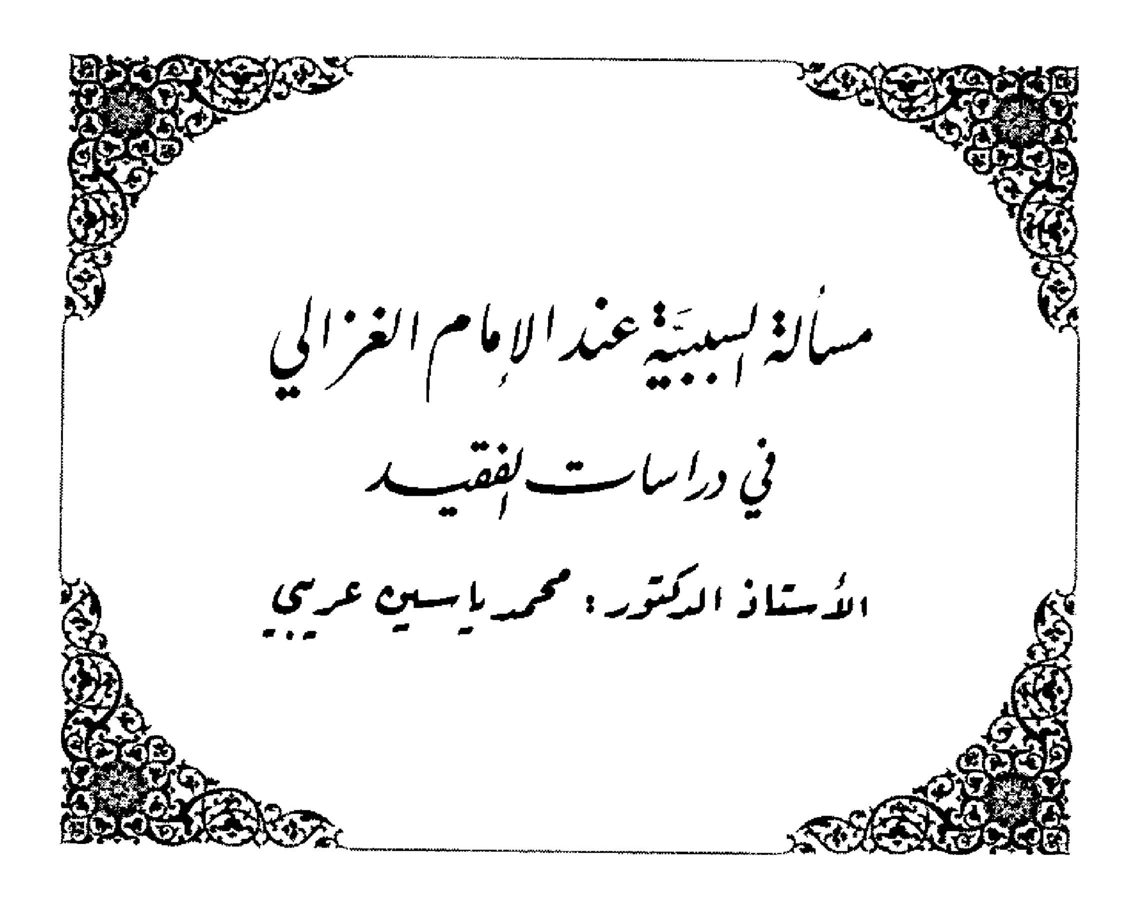
هذا وإذا كان من المباح الكلام عن عمل الأستاذ عبود أَبي راشد كأول بادرة في مجال الدراسات الإيطالية بليبيا، فإنّه من المباح أيضاً التحدث عن نشاط دارس آخر في المجال نفسه عاش هو الآخر ردحاً من الزمن في طرابلس ولبّى تحت سمائها نداء ربه وأورى ترابها يوم 9/ 5/ 1970. إنه المرحوم الدكتور سعيد داود طوقد مير، الذي ينحدر من أسرة تركية يرجع حضورها في هذا الوطن إِلى نحو مائة وخمسين سنة خلت.

لقد أتم ـ طيّب الله ثراه ـ الدراسة الابتدائية بمدرسة الآباء الفرانشيسكان واستكمل المرحلتين الإعدادية والثانوية بمعهد «ليتشيئو/ جينّاسيو» في مدينة طرابلس. ثم التحق بجامعة روما حيث تخرّج بامتياز من كلية الطب متخصصاً في الجراحة العامة التي أخذ يمارسها، إثر تخرجه، بمسقط رأسه. وفي سنة 1953 كانت عودته إِلى طرابلس التي شهدت له نشاطاً ثقافياً هائلاً إِلى أن وافته المنية. لم يكن الفقيد طبيباً بارعاً فحسب وإنما كان أيضاً إنساناً ذا ثقافة واسعة رصينة وأديباً مولعاً بآثار ليوناردو دافينتشي وملمّاً بعدة لغات عدا العربية التي كان يلم بها إلماماً محدوداً، غير أن أعماله كثيراً ما كانت تحظى بالترجمة إِلى العربية وتنشر بالصحف والدوريات المحلية. كانت حياته حافلة بالنشاط الثقافي كصاحب قلم سيّال وكمحاضر جذّاب قادر على شد قرائه ومستمعيه إليه وانتزاع إعجابهم به. منذ مجيئه إِلى طرابلس سنة 1953 حتى وفاته ظلت الصحف المحلية الصادرة باللغة الإيطالية تنشر مقالاته المتنوعة الشيقة الكثيرة أذكر منها على سبيل المثال «الإسلام في مفهوم لئوناردو» و«المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية» و«أصداء شرقية في معجم صميم لئوناردو دافينتشي».

وفي الختام أود أن أؤكد أن قلة المصادر تكاد تجعل من المستحيل إيفاء هذا الموضوع حقه كما تحول دون الإدلاء برأي قاطع فيه: الأمر الذي أتركه لأولي المعرفة والتخصّص... وفوق كل ذي علم عليم!

المصادر والمراجع

- الأب كوستانتزو بيرنيا ـ طرابلس من 1510 إلى 1850، طرابلس 1934.
- أندريثا فيستا ـ المدرسة الإيطالية وإنجاز الاحتلال المعنوي في ليبيا، طرابلس 1932.
- مجلة ليبيا المصورة ـ بنغازي 1935/ 1938.
- وقائع الندوة الأولى حول «الحضور الثقافي الإيطالي بالأقطار العربية» ـ نابولي 1980.
- مجلة العربي، العدد 226 (شوال 1400هـ/ أيلول 1980م)، ص102: مقال بقلم الفقيد الدكتور عيسى الناعوري عنوانه «الثقافة الإيطالية والعقل العربي».



الدكتور: سالم مرشان

الحمد لله والصلاة والسّلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه وبعد.

فإن في كتابات ودراسات وأبحاث أستاذنا الدكتور محمّد ياسين عريبي ـ رحمه الله تعالى ـ إبداعاً وتجديداً وتأصيلاً لكثير من الموضوعات والمسائل الكبرى في الفكر الفلسفي على وجه العموم، وفي الفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص.

وفي كتابه القيّم: «مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن»[1]

(1) وهو عبارة عن مجموعة من البحوث المتعددة التي تشدها وحدة واحدة ـ كما يقول مؤلفه =

أبحاث ودراسات مفيدة تتّسم بالجديّة والمنهجية والعمق والتأصيل حاول من خلالها إبراز تأسيس المنهج التجريبي ـ بصورة خاصة ـ عند مفكري المسلمين، كما حاول مقارنة كثير من النظريات الفلسفية لدى فلاسفة الغرب بآراء ونظريات فلاسفة العرب المسلمين، وأثبت من خلال تلك المقارنات أن كثيراً من الآراء الفلسفية التي نسبها الفلاسفة الغربيون لأنفسهم، مثل مسألة العليّة التي نسبها الغرب إلى «هيوم»، ومبدأ السبب الكافي الذي نسبوه إلى «ليبنتز»، و«الكوجيو» الذي حددوه على أنه «لديكارت» هذه وكثير غيرها ما هي إلاّ محاولة تركيب للفكر الإسلامي تميزت بالشمول أو قل ـ إن شئت ـ إن أصولها مستمدة من تفكير علماء المسلمين.

إن فلاسفة الغرب ـ ولاعتبارات كثيرة ـ ادّعوا أن كل ما أتوا به من نظريات إنما هي من صميم تفكيرهم، ولم يشيروا لا من قريب ولا من بعيد إلى أن جذور هذه النظرية أو تلك ترجع إلى نظريات فلسفية لفلاسفة مسلمين.

ويشير أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ إلى أن كتاب: «نقد العقل المحض» للفيلسوف الألماني «كانط» «1724 ـ 1804» الذي أشيد به كثيراً واعتبر محطة روحية لتطور الفكر الحديث والمعاصر، هذا الكتاب هو في صميمه مجرد محاولة لفهم كتاب: «تهافت الفلاسفة» للفيلسوف العربي المسلم الغزالي.

وَرَدّ «كانط» على «هيوم» في مشكلة العليّة هو في الواقع نقد للغزالي في قضية علاقة السّبب بالمسبّب ـ وإن ادعى «كانط» غير ذلك ـ حيث نجد أن فلسفة «هيوم» تعتمد على ما أورده الغزالي في هذه القضية.

ولعل أول محاولة تركيب للفكر الإسلامي تميزت بالشمول هي محاولة «ديكارت» حيث اعتمد في مبحثي المعرفة والوجود على مذهب ابن سينا، وفي الطبيعيّات على مذهب الأشعري، وفي المنهج على الغزالي وابن الهيثم[2].

= ـ وهي عبارة عن مداخل أو تمهيد لمقارنة الفلسفة في الإسلام بالفكر الأوروبي الحديث. «مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن ص13».

(2) د. محمّد ياسين عريبي. مواقف ومقاصد ص9.

وعلى الرغم من هذا كله فإن أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ لا ينكر على الغرب عملية التركيب نفسها، وإنما ينكر عليه إخفاء الحقيقة، ونسبة هذه الآراء الفلسفية لغير أصحابها بموجب التمويه والتضليل مما أدّى إلى الاعتقاد أن الكثير من نظريات الفكر الفلسفي في الإسلام على أنها من إبداع الفكر الغربي[3].

ولا عجب في تحديد مسار الفكر الإنساني على أنه غربي محض فباسم النزعة العنصرية قرر «رينان» الفيلسوف الفرنسي أن الجنس الآري أعلى من الجنس السامي حيث إن عقل هذا الأخير لا طاقة له إلاّ على إدراك الجزئيات والمفردات منفصلاً بعضها عن بعض، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط فهو عقل مباعدة وتفريق لا جمع وتأليف.

أما العقل الآري فعلى عكس ذلك يؤلّف بين الأشياء بوسائط تدريجية فهو عقل جمع ومزج[4].

وإذا كان العرب قد فطروا على إدراك المفردات وحدها فلا قبل لهم باستخلاص قضايا وقوانين، ولا بالوصول إلى فروض ونظريات، ومن العبث أن نتلمس لديهم آراء علمية أو دروساً فلسفية، خصوصاً وقد ضيّق الإسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظري، وما يسمونه فلسفة عربية عبارة عن محاكاة وتقليد لأرسطو، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية[5]. تلك كانت دعاوى وأقاويل فلاسفة الغرب، وهي دعاوى لا تقوم على أي برهان صحيح، حيث إن المنهج العلمي الدقيق أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها. والحقيقة أن هناك فلسفة إسلامية قامت على الأصالة والإبداع وتأثرت وأثرت امتازت بموضوعاتها وبحوثها بمسائلها ومعضلاتها، وحاولت إيجاد حلول لكثير من قضايا الفكر، فهي تعنى بمشكلة الواحد والمتعدد وتعالج الصلة بين الله تعالى ومخلوقاته، وتحاول أن توفّق بين الوحي والعقل وبين الدين والفلسفة، وأن تبيّن للناس أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت

(3) المصدر نفسه ص10.

(4) د. سالم مرشان الجانب الإلهي عند ابن سينا ص3.

(5) د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ص16.

بضوء الحكمة تمكّنت من النفس وثبتت أمام الخصوم[6]؛ كما اهتمت الفلسفة الإسلامية ـ أيضاً ـ بكثير من المشكلات الفكرية، فعرضت لنظرية الوجود عرضاً موسّعاً، وعالجت مسائل الزمان والمكان والمادة، وبحثت نظرية المعرفة بحثاً مستفيضاً إلى غير ذلك من المسائل الفلسفية، وقبل هذا كله فقد اعتمدت الفلسفة الإسلامية أول ما اعتمدت على مسلمات من القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة بنت في ضوئها اتجاهات فكرية متعددة، كما استعانت بتراث الإنسانية فقامت بتحليله وتركيب لبناته في بناء فلسفي جديد[7].

ولعل أهم مشكلة أثارتها الفلسفة الإسلامية والتي لعبت دوراً رئيساً في تطور الفكر الأوروبي الحديث ـ كما يقول أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ هي مسألة السببية وإثبات أن العلاقة بين العلّة والمعلول ليست ضرورية.

وكنموذج لتأسيس المناهج في الفكر الإسلامي للمقارنة بينه وبين المناهج في الفكر الغربي الحديث نعرض لمسألة السببية من خلال آراء كل من الغزالي وهيوم سيراً مع المنهج الذي اختطه أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ.

نقد العلية وتأسيس المنهج التجريبي:

كتب الأستاذ ياسين ـ رحمه الله تعالى ـ بحثاً بعنوان: «وصف نقدي لمشكلة العلية عند الغزالي» نال به درجة الماجستير من جامعة فريدرخ فلهم بمدينة بون سنة 1968. وكان من نتائجه وجود علاقة بين الغزالي وهيوم في مسألة السببية، ثم وضع كتاباً آخر تحت عنوان: «إشكالات فلسفة الغزالي وعلاقتها بمبدإ العلية» الذي نال به درجة الدكتوراه سنة 1972 من الجامعة نفسها.

فكان ـ رحمه الله تعالى ـ في كل دراساته وأبحاثه له اهتمام بقضية العلية وغيرها من القضايا في الفكر الإسلامي كي تتم له المقارنة بينها وبين قضايا مشابهة لها في الفكر الغربي الحديث.

وقبل متابعة دراسة هذه القضية عند أستاذنا أشير في البداية إلى أن

---

(6) المصدر نفسه ص20.

(7) د. محمّد ياسين مواقف ومقاصد ص30.

المقصود بالسببية هي العلاقة بين السّبب والمسبّب، وأن السّبب مرادف للعلّة عند كثير من المفكرين، إلاً أن بعضهم يفرّق بينهما من وجهين:

أحدهما: إن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به.

والثاني: إن المعلول ينشأ عن علّته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أنّ السّبب يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط(8).

ويعتبر مبدأ السّببية أحد مبادئ العقل ويعبرون عنه بقوله: لكل ظاهرة سبب أو علة، فما من شيء إلاً كان لوجوده سبب أي مبدأ يفسّر وجوده. ويذكر صاحب كتاب: «مدخل جديد إلى الفلسفة» أن مصادر فكرة العلّية تتمثّل في:

أولاً: إن العلّة هي الفاعل كالإرادة الإنسانية، والعلّة بهذا المعنى هي أمر من يعزى إليه الأمر.

ثانياً: العلّة هي الفعل المادّي الذي يُحدِث أثراً، مثل أن النار تحرق أو السهم يقتل حين يصيب مقتلاً.

ثالثاً: العلّة هي المولد بالمعنى البيولوجي، فالذكر والأنثى يولّدان حيواناً(9).

والسبب أو العلّة محتاج إليه في وجود الشيء، أما المعلول أو المسبّب فهو الشيء المحتاج، وما من شيء من الأشياء إلاً وهو مسبب عن شيء مثله من جانب وسبب لغيره من جانب آخر، والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى، كتوالد الناس وتكاثرهم، واختلاف الأزمنة والفصول، وغير ذلك من الأشياء في حياة الناس واختلافاتهم في الميول والمهارات والقوى والاستعدادات.

إلاً أن عدد الأسباب الظاهرة أمامك تتناقض كلّما أمعنت التأمّل وفحصت أغوار الأسباب نفسها إلى أن تتجمع الأسباب المختلفة كلها في سبب رئيس واحد وهو السبب الواجب أو واجب الوجود وهو الله تعالى.

وبناء على ذلك فإن كلّ ما سوى الله تعالى يعتبر من قسم الممكنات الذي

---

(8) انظر: المعجم الفلسفي د. جميل صليبا جا ص648/ 649.

(9) د. عبد الرحمن بدوي مدخل جديد إلى الفلسفة ص108.

يستوي فيه الوجود والعدم، أي لا يوجد إلاّ بسبب ولا يعدم إلاّ به كذلك.

ولكن كيف يتفق قانون العلّيّة الضروريّة مع هذا؟

وبعبارة أخرى هناك إشكال فكري يمكن تصويره كما يلي:

من المعلوم أن الشيء لا يسمّى سبباً لغيره إلاّ إذا أثر فيه إيجاداً أَو عدماً أَو تكييفاً، وهذا التأثير لا بد أن يكون حتمياً ما دام المؤثّر سبباً، وإلاّ لامتنع كونه كذلك، فيقع التناقض مع قانون السّببية في الكون بالضرورة التي يسلم بها الحس[10]، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من القول بأن هذا الكون أَو بعض مظاهره ـ على أقل تقدير ـ ضروريّ الوجود، وأن سيره على هذا الشكل الذي نراه واجب وضروري كذلك، وهذا مناقض للقول بأن هذه الموجودات من قبيل الممكن. وهذا هو الإشكال الفلسفي الذي حاول المفكّرون قديماً وحديثاً إيجاد حلول مناسبة له، وكان من بين هؤلاء الإمام الغزالي ـ رحمه الله تعالى ـ الذي وضّحه في كثير من مؤلّفاته، يقول في: «تهافت الفلاسفة»: الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبّباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشراب، والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس، والموت وجزّ الرقبة، والشفاء وشرب الدواء[11]...».

يوضح الأستاذ ياسين ـ رحمه الله تعالى ـ أن الغزالي يعرض في هذا النص إلى ثلاثة مبادئ رئيسة لإثبات ضرورة المعرفة، ويرى أن هذه المبادئ لا تنطبق على علاقة السبب بالمسبب، وهذه المبادئ هي: «مبدأ العلّيّة»، ويتمثل في قوله: «ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا»، و«مبدأ التضمن»، فالعلاقة بين العلة والمعلول ليست علاقة تضمن بدليل أن تصورنا للعلة لا يشترط تصورنا

---

(10) د. محمّد سعيد البوطي كبرى اليقينيات الكونية ص288.

(11) الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا ص239.

للمعلول، وبالتالي ليس من التناقض أن يوجد أحدهما دون الآخر: «مبدأ التناقض».

وإذا كانت هذه المبادئ لا صلة لها بعلاقة السبب بالمسبب فإن الغزالي يصف علاقة المعلول بالعلّة بعلاقة الاستتباع والتلازم مقابل العلاقة الضرورية[12].

وفي نظر أستاذنا ـ رحمه الله تعالى ـ أنه يمكننا فهم نظرية الغزالي عن علاقة السّببية من خلال نظريته عن الإدراك والخبرة، وتصوره للضرورة المنطقية:

أ ـ الإدراك:

يذهب الغزالي في كتابه: «معيار العلم» إلى أن الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مثل المحسوسات وصورها.. ثم هذه المثالات والصور إذا حصلت في القوة الخيالية فالقوة الخيالية تطالعها ولا تطالع المحسوسات الخارجية، فإذا طالعتها وجدت عندها مثلاً صورة شجرة وحيوان وحجر فنجدها متفقة في الجسمية ومختلفة في الحيوانية فتميز ما فيه الاتفاق وهو الجسمية وتجعله كليّاً واحداً فتعقل الجسم المطلق، وتأخذ ما فيه الاختلاف وتجعله كليات أخرى مجردة عن غيرها من القرائن[13]. وهكذا نجد التصورات ترتدّ إلى الانطباعات الحسيّة، والذي يربط بين الإدراك الحس والعقل المخيلة، وتتكون صور الانطباعات الحسيّة في العقل عن طريق الحس الظاهر والباطن.

ويرى الغزالي أنّ هناك فرقاً بين قولنا: «النار تحرق»، والنار حارة فالحرارة حال توصف به النار، بينما الحرق يعبر عن علاقة النار بشيء آخر يتولد فيه الاحتراق بفعل النار، وفرق بين قولنا: «هذه النار حرقت القطن» وقولنا: «كل نار تحرق القطن»، أَو بين قولنا: «هذا الحجر هوى إلى الأرض» «وكل حجر يهوي إلى الأرض» فالقضية الأولى حسب تعبير الغزالي: «قضية في عين» بينما القضية الثانية حكم عام كلي، فكل نار تحرق وكل حجر يهوي إلى

(12) د. ياسين عريبي مواقف ومقاصد ص33.

(13) الغزالي معيار العلم ص152.

الأرض[14]. والحكم العام هو الذي يفسّر العلاقة بين العلة والمعلول.

العلية ومبدأ التساوق:

يتخذ الغزالي مثال: «النار تحرق القطن» لشرح العلاقة بين العلّة والمعلول.

وفي هذه النقطة بالذات ينتقد الغزالي فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم ابن سينا في قولهم بأن النار بطبيعتها تحرق القطن ومن ثم يكون فعل الاحتراق ضرورياً كلما لامست النار القطن، ويرى أن الاحتراق فعل باعتبار أن النار ليست كائناً حياً فلا فعل لها، وبالتالي فهي ليست العلة الحقيقية التي تحرق القطن، وإنما هي السبب المساوق لفعل الاحتراق، والفاعل الحقيقي هو الله تعالى بطريق مباشر (مثل الخلق المتجدد) أو بطريق غير مباشر (المشيئة الأزلية).

يقول الغزالي: «أن يدعى الخصم «ويقصد الفلاسفة» أن فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكفّ عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له، وهذا مما ننكره، بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حراقاً أَو رماداً هو الله تعالى إما بواسطة الملائكة، أَو بغير واسطة، فأما النار وهي جماد فلا فعل لها»[15] ثم إن القول بأن النار هي العلّة المباشرة للاحتراق غير مبرهن عليه ـ كما يقول الغزالي[16] ـ وكل ما يمكن إدراكه هو مشاهدة مساوقة النار لاحتراق القطن وهذه المشاهدة أَو الإحساس ليس ببرهان كاف على أن النار هي الفاعل للاحتراق. ويوضح الغزالي أن مبدأ التساوق لا يدل على ضرورة العلاقة بين العلّة والمعلول، فيقول: بأن مشاهدة الاحتراق عند ملاقاة النار تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها.

ويبين الغزالي ـ بمثال محسوس ـ أن المساوقة لا تدل الدلالة المطلقة على

---

(14) انظر: محك النظر للغزالي ص50.

(15) الغزالي: التهافت مصدر سابق ص240.

(16) الغزالي المصدر نفسه وكذلك الصفحة.

العلاقة بين العلّة والمعلول، وهو أن الذي يولدُ أعمى بسبب غشاوة في عينيه وأصم أي لا يعرف الفرق بين الليل والنهار ولم يسمع عنه، ولو تصورنا أن هذه الغشاوة انكشفت عن عينيه نهاراً، وفتحت أجفانه فجأة ثم أدرك النور والألوان فإنه سوف يعتقد أن فاعل على الألوان فتح البصر، وبمجيء الليل يدرك أن سبب انطباع الألوان في بصره هو نور الشمس وليس فتح البصر فحسب، وفي ضوء هذا المثال يوضح أن مساوقة البصر للألوان لا تدل على أن البصر فاعل الألوان. ويمكن ـ في نظر الغزالي ـ أن تكون علل خفية غير محسوسة هي التي تفعل الاحتراق وتكون هذه العلل مساوقة للنار وهي علل ثابتة لا تنعدم، ولو أن هذه العلل غير ثابتة لأدركنا أن هناك علة خفية غير النار هي التي تسبب الاحتراق[17].

ب ـ التجربة:

يوضح الغزالي في كتابه: «معيار العلم» القضايا التجريبية وهي أحكام كلية قائلاً: «هي أمور وقع التصديق بها من الحس بمعاونة قياس خفي كحكمنا بأن الضرب مؤلم للحيوان... وجزّ الرقبة مهلك... فإن الحسّ أدرك الموت مع جزّ الرقبة وعرف التألم عند القطع بهيئات في المضروب، وتكرّر ذلك على الذكر فتأكد منه عقد قوي لا شك فيه.. وربما أوجبت التجربة قضاء جزمياً وربما أوجبت قضاء أكثرياً ولا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهي أنّه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر في الأكثر[18]..».

والغزالي في هذا النص يذكر القياس الخفي الذي يقابل القياس المنطقي، والتكرار الذي يولد المعرفة في صورة عادة واعتقاد، كما يذكر فيه مبدأ الاحتمال الذي ينقسم إلى قضاء جزمي وآخر أكثري.

---

(17) انظر: التهافت للغزالي مصدر سابق ص241 وقارن: مواقف ومقاصد للدكتور ياسين مصدر سابق ص35.

(18) الغزالي: معيار العلم ص122. وقارن: مواقف ومقاصد للدكتور محمّد ياسين مصدر سابق ص35.

ومثال القضية الحسية: «هذا الحجر يهوي إلى الأرض» يختلف عن مثال القضية التجريبية: «كل حجر يهوي إلى الأرض» فحكم هذا الأخير هو حكم عقلي على اعتبار أنه حكم كلي أو قانون عام، ولكن هذا الحكم ينشأ عن الإحساس وبتكرار الإحساس، فالإحساس الواحد لا ينشأ عنه العلم الكلي، وهذا العلم الكلي لا ينشأ عن قياس منطقي، بل هو معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يثبت شعوره بذلك القياس لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه، وكأنّ العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطّرد في الأكثر[19].

العادة والاعتقاد:

مع تمسّك حجة الإسلام الغزالي بنصرة ما ذهب إليه في مشكلة السببية فإنه يشعرنا بأن إنكار لزوم المسببات عن أسبابها وإضافتها إلى الله وحده دون منهج متعيّن يجر إلى الفوضى في الطبيعة، وذلك بتجويز انقلاب غلام كلباً أو كتاب فرساً أو غير ذلك من انقلاب أعيان الموجودات بعضها إلى بعض[20] وبعبارة أخرى إذا كانت المعارف التجريبية لا تستند إلى أساس منطقي ضروري فإن هذا يؤدي إلى الشك في كل معارفنا، والقول بوجود علل خفية لا نحسّ بها يؤدي بنا إلى أن نتصور أنه ربما يكون بين أيدينا سباع ضارية ونيران مشتعلة، وما إلى ذلك، ومثل هذا التصور يؤدي إلى هدم العلم والمعرفة.. ولهذا نجد الغزالي يتدارك هذا الزعم ويزيل هذه الشبهة «أي تجويز الانقلابات في الطبيعة» بأن قرر أن الله خلق فينا علماً بأن انقلاب الشيء إلى شيء آخر دون ما يسمى سبباً أمر ممكن في نفسه ولكنه لا يقع، وبخاصة أن استمرار عادة ترتّب الأشياء بعضها عن بعض بإرادة الله وسببيته وحده رسخ في أذهاننا أنها ستجري دائماً وفق هذه العادة والنظام[21].

---

(19) الغزالي: محك النظر ص51.

(20) انظر: بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط للدكتور محمّد يوسف موسى ص194.

(21) انظر: التهافت مصدر سابق ص245.

وهكذا نجد أن معارفنا التجريبية ليست ضرورية ولكنّها في الوقت نفسه يقينية، وهذا اليقين يقوم على العادة والتعوّد، فقد تعوّدنا أن ندرك عن طريق تكرار التجربة أن النار تحرق القطن، وهذا التعود عندما يرسخ في الذهن يصبح اعتقاداً يقينياً[22].

رد الغزالي على منكري المعجزات:

يؤكد الغزالي في الرد على منكري المعجزات أن العلاقة بين العلّة والمعلول ليست ضرورية، فالعلاقة بين النار وإحراق القطن ليست علاقة منطقية ضرورية، بل هي علاقة تلازم، وليس من التناقض أن تكون النار قد خلقت دون أن تحرق القطن، ومردّ هذا الخلق والترابط السببي بين النار والإحراق هو المشيئة الأزلية التي خلقت النار خلقة تجعلها كلما التقت بقطعة القطن أحرقتها.

ولما كان الإحراق فعلاً لله تعالى بإرادته عند ملاقاة القطن للنار فإنه يجوز في العقل ـ عند الغزالي ـ ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقاة أو العكس ويجوز عنده خرق العادة بتغيير صفة السبب أو المسبب، فيخلق الله صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار، فإبطال فعل العلّة جائز في الطبيعة بقدرة الله[23]. وقد حصل خرق العادة مع أنبياء الله ورسله عليهم الصّلاة والسّلام، فقد ألقي إبراهيم الخليل ـ عليه الصّلاة والسّلام ـ في النار فكانت برداً وسلاماً عليه، وكذلك إحياء الموتى لعيسى عليه السّلام وقلب العصا حية لموسى عليه السّلام ومعجزة نبع الماء من بين أصابع الرسول محمّد ﷺ.

فكل هذه الخوارق وغيرها ممكنة وواقعة ذلك أن المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً، ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ثم الدم يستحيل منيًا، ثم المنيّ ينصبّ في الرحم فيتخلّق حيواناً، وهذا بحكم

---

(22) د. محمّد ياسين مواقف ومقاصد ص37.

(23) انظر: هامش تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور تعريب وتعليق د. محمّد عبد الهادي ريدة ص215.

العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدير المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عهد فيه؟ وإذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للأقل فيستعجل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي عليه السَّلام[24]. وجملة القول فإن الله تعالى ربط بين الأسباب والمسببات بمحض إرادته وقدرته فقط فظهر استمرار هذا الارتباط أمامنا بمظهر السببية والتأثير، ونحن نعلم بأن طول الاقتران بين أمرين في الوجود والعدم قد يخيل إلى الذهن ارتباطاً سببياً بينهما في حين أنه لا رابطة حتمية في واقع الأمر، وهذا المعنى هو ما يسميه علماء النفس برد الفعل الشرطي إذ ثبت عندهم بالتجربة أن أي مؤثر من المؤثرات المختلفة في النفس إذا تكرّر وجوده بمصاحبة أمر ما ولو بمحض الصدفة فإن هذا المصاحب يكتسب هو الآخر في النفس شيئاً من قوة ذلك المؤثّر، فيفعل فعله ويحقق نتيجته أو قريباً منها، ويمثلون لذلك بالتجربة التي قام بها (بافلوف) العالم الروسي وتتلخص في أنه قام بتقديم الطعام لطائفة من الكلاب الجائعة عند قرع جرس معيّن على أسماعها، وكرّر ذلك مدة متصلة من الأيام، فكان يظهر تأثرها لمرأى الطعام في كل مرة بسيلان اللّعاب من أفواهها، ثم إنه قرع الجرس وحده بعد ذلك دون أن يقدم لها الطعام فظهر فيها نفس الأثر الذي كان يظهر عند مرأى الطعام[25].

ومن هذه التجربة تبين للعلماء أن الكلاب تعودت من طول استمرار هذه المقارنة أن الجرس هو السبب المؤثر في ظهور الطعام وحضوره[26].

بناء على ما تقدم فإن ما سمي بقانون السببية في الكون من الأولى أن يسمى قانون المقارنة المجردة، وإن ظهر لنا في مظهر السّببية، واستقر كذلك في

---

(24) انظر: تهافت الفلاسفة مصدر سابق ص246.

(25) كبرى اليقينيات الكونية مصدر سابق ص290.

(26) يذكر الدكتور محمّد البوطي في كتابه: «كبرى اليقينيات الكونية» ص290 أن كثيراً من علماء النفس ـ عرب وأجانب ـ يقولون: «إن بافلوف» هو أول من اكتشف نظرية رد الفعل الشرطي مع أن النظرية نفسها موجودة بأجلى ما يمكن من بيان في كتاب المستصفى، وتهافت الفلاسفة للغزالي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حركة الاستلاب، ونسبة النظريات لغير أصحابها.

أخيلتنا إلاّ أن هذه التسمية لا تتفق مع حقائق العلم وواقع الأمر، لذلك أطلق العلماء على هذه الأسباب الكونية اسم: الأسباب الجعلية أي أمور جعلها الله بمحض المقارنة أسباباً، فهي مجعولة جعلاً، وليست أسباباً ذاتية مؤثرة.

إن الغزالي يرى أن هذه المسألة ليست مقارنة مجردة ـ كما هي في تجربة «بافلوف» بل هناك تأثير كامن في السبب المقارن، ولكنه ليس تأثيراً منبثقاً من ذاته، بل مودع فيه من قبل الله عزّ وجل، فإذا أراد تعطيل السبب عن سببيته أزال عنه هذه القوة المودعة فيه[27].

وتفسير الغزالي هذا يتمشى مع التعليلات العلمية لظواهر الأشياء، وتكويناتها وإن كان لا يرضي الجمهور إلاّ بعد تأويل.

إن العادة جرت ألا يسلب الله الأشياء خواصها، ولا يخرق في الكون نواميسه، فالإنسان مطالب أن يعتقد بوجود الخواص والطبائع في الأشياء بخلق الله واستمرارها بإرادة الله تعالى، ومطالب بأن يوفق أعماله على ما جرت به إرادة الله من عدم تبديل سنته، ومكلّف بالعمل على هذا الأساس الذي يقوم عليه التكليف في الشرائع.

منهج فلاسفة الغرب التجريبيين في مسألة العلّية:

سبقت الإشارة إلى أن علماء وفلاسفة الغرب ادّعوا أن كل ما أتوا به من نظريات وأفكار هي من صميم فلسفتهم، ولم يعترفوا بالفضل لمن سبقهم وبخاصة مفكري المسلمين مع العلم بأن كثيراً من النظريات العلمية والفلسفية التي نسبها الغربيون لأنفسهم ترجع إلى أصول الفلسفة الإسلامية، يظهر هذا فيما نحن بصدد دراسته في مسألة العلّيّة، فالرأي الذي عارض به الغزالي رأي الفارابي وابن سينا في السّببية قد وجد له أنصاراً في العصر الحديث فردّدوه، وقال به فلاسفة لهم شأنهم في عالم الفكر، فأيّدوا تلك النظرية التي تركز كل القوى والمؤثّرات في العالم بأجمعه في شيء واحد هو قدرة الله تعالى، وإن أدّى

(27) الغزالي: المستصفى ج2 ص93.

ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية وعدم الاعتراف بقوانينها على أنها أمور حتمية ثابتة.

يقول مؤرخو الفلسفة في العصور الحديثة[28]: درج التجريبيون منذ «لوك»[29] على تتبع الأفكار العامة، والمبادئ المسلمة وجدّوا في تحليلها ومناقشتها ليثبتوا:

أولاً: إنّها ليست عامة ذلك العموم الذي كان يظن، بل هناك من لا يسلم بها.

ثانياً: إنّها ليست فطرية موروثة، بل تتولد في الذهن بعد أن لم تكن.

ومن بين هذه المبادئ: مبدأ السّببية الذي نردده، ونكاد نؤمن به جميعاً، فنحن نعتقد أن كل ظاهرة لا بد لها من علّة، وربما ذهبنا إلى أبعد من هذا، وهو أن علّة ما تنتج دائماً نفس معلولها في الظروف المتحدة.

بيد أن بعض الفلاسفة لم يسلموا بهذا المبدأ، وكم من معتقدات تقوم على العرف دون أن يكون لها أساس عقلي ثابت، وواضح أنّ الاعتقاد وإن يكن ضرباً من المعرفة هو معرفة من طراز خاص، وكلنا يلاحظ أن هناك أشياء كنا نعدها عللاً، ثم لن نلبث بعد تحليلها أن تبينا أنه ليست فيها أية قوة من قوى الإنتاج، وهذا هو الذي دفع «مالبرانش»[30] و«بركلي»[31] إلى أن يردّا الظواهر كلها إلى القوة الوحيدة، والعلة المطلقة، وهو الباري جل شأنه[32]. وهذه النتيجة هي التي توصل إليها مفكرو المسلمين قبلهم بمئات السنين.

أما «هيوم»[33] فيرى أن وضع المسألة الصحيح يقتضي قبل البحث عن

---

(28) انظر: دروس في تاريخ الفلسفة مصدر سابق ص202.

(29) جون لوك «1704 ـ 1632» وهو الواضع الحقيقي لأساس نظرية المعرفة في الفلسفة الإنجليزية.

(30) مالبرانش «1715 ـ 1638» أشهر الديكارتيين من الفرنسيين وأكثرهم ابتكاراً، وأشدهم تأثراً بديكارت.

(31) بركلي «1753 ـ 1684» من كبار فلاسفة القرن الثامن عشر، يناصر الروح ويعتد بالإدراك الذهني وحده.

(32) انظر: دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور إبراهيم مدكور وزميله، وقارن: هامش التهافت للدكتور سليمان دنيا. ص240.

(33) دافيد هيوم «1776 ـ 1711» فيلسوف إنجليزي سار على نهج كل من «لوك» و«بركلي» في وضع دعائم المذهب التجريبي الحديث، وحاول أن يضيف إلى المذهب كثيراً من المسائل.

العلة ومقدار تأثيرها أن نبحث عن العلاقة التي توهمناها بين علّة ومعلول، فهل هناك ارتباط ضروري حقيقة على هذه الصورة؟ أم أنّ الأمر مجرد فكرة ذاعت وانتشرت فأكسبها الذيوع قوة دون أن يكون لها أساس واضح؟ فبدل أن يبحث في العلّة وأثرها يريد أن يناقش المبدأ ذاته، ويبين كيف تولد في أذهاننا. ويرى أن هذا المبدأ ليس إلاً نتيجة مشاهدات سطحية وتعاقب ظاهري، وذلك أننا شاهدنا غير مرة بعض الظواهر يتبع بعضاً، فظننا أن هناك علاقة ثابتة بين التابع والمتبوع، وأخذ تداعي المعاني يعمل عمله، فلا نكاد نرى التابع حتى نفكر في المتبوع وبالعكس، كما أخذت المخيلة تصور لنا هذه التبعية التي هي مجرد تجاور زماني أَو مكاني بصورة الإنتاج والتأثير[34].

ومن هنا فإنه ليس ثمة علية، ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها، وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها. فالعادة هي التي تخدعنا عن حقيقة الموقف بأن تجعل لنا الأمر على درجة من الإلف بحيث نتوهم أنه أمر ظاهر اليقين، وأن الإدراك الفطري وحده كاف للكشف عنه، لكن العقل المحض يستحيل عليه أن يجاوز حدود الأمر الواقع بحيث يقول: إنه سبب لكذا أَو مسبب عن كذا[35].

وهكذا عالج «هيوم» مسألة السببية وقرّر بشأنها أنه ليس هناك ارتباط ضروري بين العلّة والمعلول، بل هناك عادة ذهنية هي التي حملتنا على الاعتقاد أن هناك رابطة ضرورية بين السبب والمسبب، وهذه هي الأفكار التي سار عليها الإمام الغزالي في نقده لفلاسفة الإسلام، غير أن الغزالي في نقده للسببية كان أعمق وأدق من «هيوم» بكثير وبخاصة عندما ميّز بين القدرة والإرادة في هذه المسألة ـ كما يقول أستاذنا الأستاذ الدكتور محمّد ياسين عريبي رحمه الله رحمة واسعة وأدخله فسيح جناته اللّهم آمين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(34) انظر: دروس في تاريخ الفلسفة مصدر سابق ص202 ـ 203 وقارن: هامش التهافت للدكتور سليمان دنيا. ص241.

(35) انظر: ديفد هيوم للدكتور زكي نجيب محمود ص71.

المصادر والمراجع

1 ـ تهافت الفلاسفة ـ أَبو حامد الغزالي.

2 ـ مقاصد الفلاسفة ـ أَبو حامد الغزالي.

3 ـ معيار العلم ـ أَبو حامد الغزالي.

4 ـ محك النظر ـ أَبو حامد الغزالي.

5 ـ المعارف العقلية ـ أَبو حامد الغزالي.

6 ـ معارج القدس ـ أَبو حامد الغزالي.

7 ـ المقصد الأسنى ـ أَبو حامد الغزالي.

8 ـ المستصفى ـ أَبو حامد الغزالي.

9 ـ مواقف ومقاصد د. محمّد ياسين عريبي.

10 ـ دروس في تاريخ الفلسفة د. إبراهيم مدكور، ويوسف كرم.

11 ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور تعريب وتعليق د. محمّد عبد الهادي أَبو ريدة.

12 ـ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق د. إبراهيم مدكور.

13 ـ مدخل جديد إِلى الفلسفة د. عبد الرحمن بدوي.

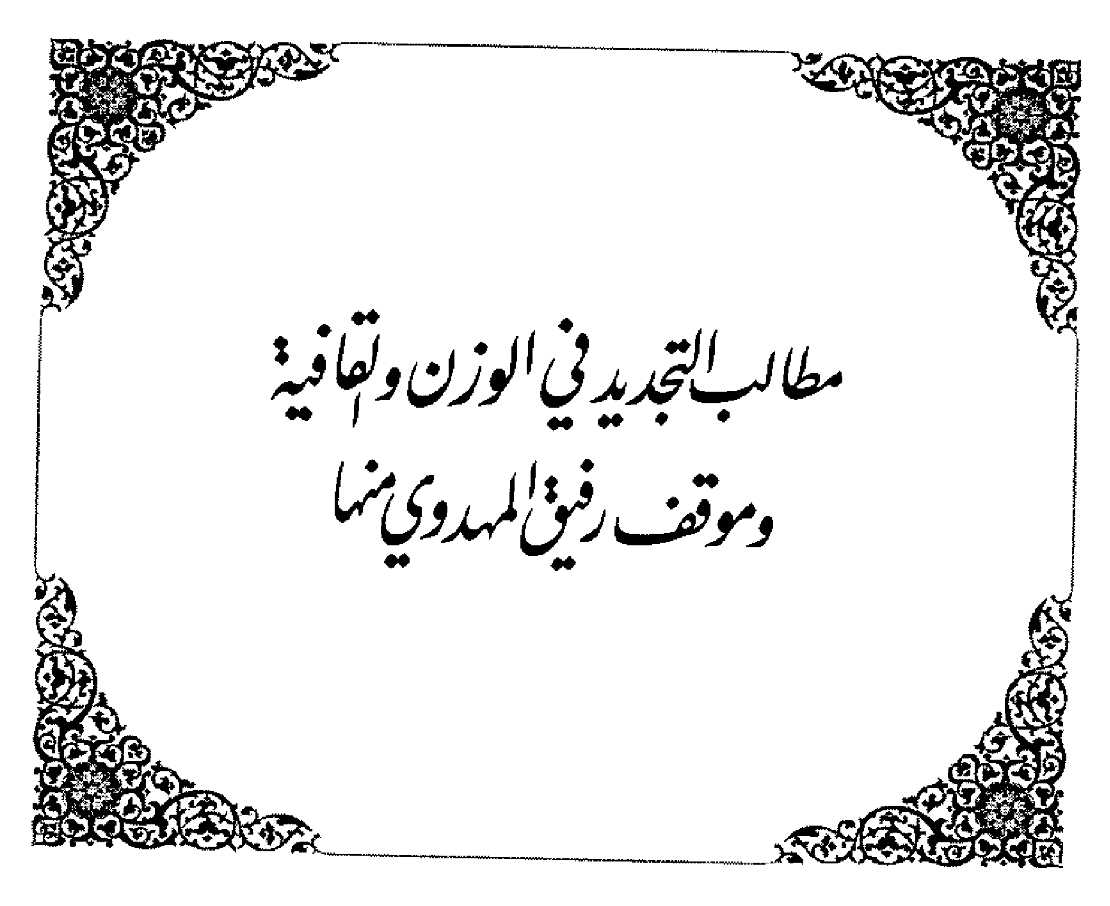
14 ـ ديڤد هيوم د. زكي نجيب محمود.

15 ـ بين الدين والفلسفة د. محمّد يوسف موسى.

16 ـ المعجم الفلسفي د. جميل صليبا.

17 ـ كبرى اليقينيات الكونية د. محمّد سعيد البوطي.

18 ـ الجانب الإلهي عند ابن سينا د. سالم محمّد مرشان.



الدكتور: عمر خليفة بن إدريس



نبذة عن البدايات والمحاولات:

حافظت القافية العربية على نمطها القديم، بناءً، ووزناً، وقافيةً، وأبقت بنيتها على الارتباط المتبادل بين توالي أبياتها ونسق أنغامها، وفقاً للصيغ التي أحكم الخليل ضبطها، وحكّمها في قبول ما يُقبل من الشعر، وفي رفض ما يرفض منه. ومع ذلك فقد سُجّلت محاولات[1] شعرية، تجرّأ أصحابها على مخالفة النموذج الخليلي، لكنّها محاولات قوبلت بالرفض؛ لئلاّ تنمو، فيميل

(1) يوسف حسين بكّار، بناء القصيدة في النقد العربي القديم، ص: 168، بيروت، دار الأندلس، ط2، 1983.

الذوق إليها بعض الميل، ويفقد النموذج سلطته القاهرة.

على أنه كلّما تغيّر العصر، وتنوّعت مظاهر الفكر والثقافة، اشتدّ الإحساس بالحاجة لمثل تلك المحاولات الشعرية، بل تحوّلت هذه المحاولات إلى مقترحات يسعى أصحابها إلى فرضها وتعميمها، على نحو ما فعل شعراء العصر الحديث ونقّاده[2]، ممّن جاهروا بالدعوة إلى استحداث أوزان جديدة، مجاهرة وجدوا مسوّغاتها فيما أثر عن السابقين من تجديدات، وفيما أدّاهم إليه النظر والاجتهاد، وفيما تناهى إليهم من طرائق التعبير في أشعار الأمم الأخرى. فاستفادوا من هذه الطرق جميعها، ونفذوا إلى خطاب نقدي عروضي، يحاول أن يتحرّر من تثبيت نسق الإيقاع، ومن تحكيم القديم فيه تحكيماً مطلقاً.

ويكفي أن تشغل هذه الدعوة القريب والبعيد، وأن تتسلّل إلى الصحف القليلة الصادرة في بلادنا إبّان الاستعمار الإيطالي. فتستهوي أصداؤها رفيقاً المهدوي، وتكون له كتابات حولها ومواقف منها.

أولاً: موقف رفيق منها في مجال التنظير:

كان هذا النشاط الثقافي النقدي يقع في نطاق فعل خلاّق، اضطلعت به جماعات أدبية، أوتيت قدرة على البحث، ورغبة في إحياء اللغة وآدابها؛ لتستخلص من هذا الفعل دلالات مثمرة، تستجيب للواقع، وتتحرّك بحركته، ثم تتغيّر بتغيّره. وفي سياق هذا النشاط المتميز كتب رفيق مقالتين حول الوزن والقافية ومطالب التجديد فيهما، ونشر ما كتبه في مجلة «ليبيا المصورة»، فيما بين 6/ 1936 و2/ 1938، ليعلن انتسابه للحركة النقدية الراهنة، وإيمانه بتصوّراتها السائدة، منطلقاً في رؤيته لهذه المسألة، من كتابات حديثة تكتب حولها، ومن جذور تراثية تجديدية، ومن تجربة ذاتية استند فيها إلى فطرته. فهل اقتربت دعوته من تقديم صيغة تجديدية لم يتكرر ابتذالها؟

والإجابة عن هذا السؤال تشير إلى أن الاقتراب من صيغة تجديدية في

---

(2) إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، ص: 197 ـ 199، الأنجلو المصرية، ط2، 1952.

مجال ما عملية غير ميسورة، ولكنها تظل مطلباً تضطلع به إرادة مكبّلة بمطالب يمليها الوعي، والواقع، والتكوين الثقافي.

ويترتب على هذه الإجابة أن نعيد قراءة ما كتبه رفيق، قراءةً لا تنفصل عن مراعاة تلك المطالب والقيود، ولا تتخطّى مقاصد الكاتب، الذي يسعى لإضافة بُعد جديد إلى الحيّز الذي يتحرّك فيه، كيما يبرح موقع الشاعر المنفذ إلى موقع الناقد المشرّع.

(1)

لكن قراءتنا لما كتبه رفيق عن مطالب التجديد في الوزن والقافية سوف تتصدى بشكل بارز لمقالته التي عنوانها «الوزن والقافية في الشعر العربي ـ هل يمكننا إيجاد أوزان جديدة؟». وسوف يتّخذ هذا التصدّي شكل حوار مع نصّها الواقع بين بعدي التراث والحداثة.

فمن خلال العنوان الذي تدخل في تركيبه أداة الاستفهام وفعلا الإمكان والوجود، ومن خلال التوضيحات النظرية، التي تمّ الاستناد فيها إلى أقوال تنسب للخليل، وابن رشيق، وابن خلدون، وغيرهم من المهتمين بالنقد العروضي ـ يبصّرنا رفيق بأن مطالب التجديد في هذا المجال يمكن أن ينفذ إليها من منافذ ثلاثة، هي:

1 ـ الاعتماد على الطبع لا على ميزان معروف.

2 ـ و«قبول المتّزن من الكلام، والتوسّع فيه، وعدّه شعراً»[3].

3 ـ الترجمة عن الأشكال الأجنبية والنقل عنها، بعد التصرّف فيما يتمّ قبوله ونقله من ذلك.

(2)

ولئلا نقع في مأزق الاختزال، علينا أن نعود إلى نصّ المقالة المذكورة،

---

(3) مجلة ليبيا المصورة، العدد العاشر، السنة الأولى، يوليو 1936، ص: 19.

لنتتبّع حصيلة أفكارها، ونقدّم ما يبدو لنا من إيضاحات حولها. حيث يوافينا الكاتب بتوضيح يتّخذه تمهيداً لما يودّ طرحه، فيقول: إنّه لا يعتقد «أنّ للشعر من غير وزن وقعاً في نفس السامع، مهما كان ذلك الشعر بليغاً، ومهما بلغت قيمة معانيه»[4].

وهذا التوضيح يجعل الشعر ظاهرة عروضية خالصة، ويمنح الوزن قيمة فائقة، بالنظر إلى هذه الحركة الصوتية المتدفقة، التي تنشّط الشاعر، ويستسلم لها المتلقّي. من هذا المنفذ الإيقاعي المؤثّر، اتّخذ الكاتب ما يقوله دعاة التجديد مجالاً للملاحظة، فتبيّن له أنّ ما يتمّ تناقله وطرحه في هذه المسألة يندرج تحت مطلبين:

الأول : مطلب طرحت من خلاله فكرة نبذ القافية الموحّدة، وعدم التزامها في القصيدة الواحدة.

الثاني : مطلب اتّجهت الدعوة فيه إلى ترك الوزن المطّرد، والتحرّر منه باستعمال أوزان متعدّدة في القصيدة الواحدة. بل اتجهت أصوات كثيرة إلى أبعد من ذلك، فدعت إلى نبذ الوزن مطلقاً. لا إلى مجرّد تنويعه وتعدّده.

ولكن ينبغي أن نلاحظ بعد تحديد المشكلة وأبعادها، ومسلك دعاة التجديد منها، أنّ الدعوة إلى نبذ القافية الموحّدة مطلب، كان رفيق يرتضيه، ويميل إليه «بعض الميل»[5]، وهو مسلك لم يندفع إليه انطلاقاً من تصوّرات أولئك الشعراء القدماء، ممّن تخفّفوا من قيود القافية، وانتهوا إلى ضروب من التنويعات فيها بل اندفع إليها انطلاقاً من تصوّرات مستحدثة، فقد عاب الزهاوي وحدة القافية في القصيدة العربية، وأثنى على التخفّف منها، فاستحسن رفيق دعوته؛ لأنّ تأثيره عليه «كان تأثيراً قوياً، قد ظهر في إعجابه الواضح به، وفي استجابته لبعض دعواته التجديدية»[6].

---

(4) نفسه، ص: 17.

(5) نفسه، ص: 17.

(6) خليفة التلّيسي، رفيق شاعر الوطن، ص: 48، مالطا، ط2، 1967.

فحين وصف الزهاوي القافية بأنّها «سلاسل وأغلال يقيد الشاعر بها شعوره، فلا يقول كلّ ما يريد، بل يمشي معها في سبيل شاعريته مشي المقيد في الوحل»[7]، أنشأ رفيق يقول ضمن أبيات اشتملت عليها مقالة أخرى، كتبها حول الموضوع نفسه:

أمـا آن لـلـشـعـر أن يـسـتـقـل ويـخـرج مـن ربـقـة الـقـافـيـه[8]

فـقـد طـال ـ والله ـ تـقـيـيـده بـتـقـلـيـدنـا الأعـصـر الـخـالـيـه

إلام نـسـيـر بـوزن الـخـلـيـل ونـرسـف فـي قـيـده الـعـائـق؟

ولـلـشـعـر فـي كـل لـحـن جـمـيـل مـجـال مـع الـنـغـم الـشـائـق

كما ينبغي أن نلاحظ أنّ رفيقاً لا يرتضي فكرة نبذ الوزن مطلقاً، ولا يحبّذ فكرة تنويعه في القصيدة الواحدة؛ لأنّ تطبيقات الفكرتين أظهرت خللاً «يذهب برونق القصيدة»[9]. وبالرغم من هذا الحرص الواضح على مطالب الوزن وتقاليده، تتبدّى لنا مفارقة مذهلة، تنبع من دعوته إلى زيادة أوزان جديدة في الشعر العربي، وقوله بإزاء ذلك:

«نريد أن نتوسع في أوزان الشعر التي عرفناها، بإحداث أوزان على نغمات الشعر، أو غيره من الكلام المتّزن ـ على رأي ابن رشيق ـ، ونسميه شعراً، ونقيّد تلك النغمات بقيود أوسع من قيود (لمعت سيوفنا)، ويشترط أن يكون الكلام الموزون تابعاً للّغة الفصحى، والقواعد العربية الصحيحة، ويكون عروضيو عصرنا موسيقيين بارعين، يخترعون لنا عروضاً وقواعد، نزن بها شعرنا بغير ميزاننا القديم»[10].

(3)

ويبدو لي أنّ رفيقاً لا يدرك إدراكاً جيداً أبعاد ما يقوله هنا، فهو من جهة

(7) علي عباس علوان، تطور الشعر العربي الحديث في العراق، ص: 108، بغداد، وزارة الثقافة والإعلام.

(8) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 80، ط1، وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، المطبعة الأهلية، بنغازي، 1962.

(9) مجلة ليبيا المصورة، العدد السابق، ص: 17.

(10) نفسه، ص: 20.

يعجب ممّن يطالب بإلغاء الوزن، وهو من جهة أخرى ينادي بالتوسّع في أوزان الشعر المعروفة، توسّعاً لا يريده أن يقتصر على «إحداث أوزان على نغمات الشعر»، بل توسّعاً يشمل «غيره من الكلام المتّزن». ومعلوم أنّ التوسّع الذي لا يضبطه معيار ما، ليس إلاّ وجهاً من وجوه الانتهاك والإلغاء، إذ حين تنعدم المعايير، وتبطل الحدود، وتوكل مسائل الفنّ لاختيارات الأفراد، تطلّ الفوضى، ويعمّ خطرها، وحينئذ لن تجدي تلك الشروط التي اشترطها، كأن «يكون عروضيو عصرنا موسيقيين»، وكأن «نقيّد تلك النغمات بقيود أوسع من قيود» الخليل، وكأن «يكون الكلام الموزون تابعاً للغة الفصحى» وقواعدها العربية الصحيحة.

وفي كلّ الأحوال فإنّ الظاهرة الشعرية لا يمكن أن تختزل إلى ظاهرة عروضية، حتى تعالج هذا العلاج القاصر، وحتى إذا كانت قواعد الوزن وقوانينه محتجبة عن الشعراء مجهولة لهم، فإنّهم يطبقونها سليقة وفطرة، وفقاً لمعايير الثقافة التي ينتسبون إليها، ناهيك عن أنّ نقادنا القدماء، كادوا يجمعون على أنّ من أوتي طبعاً صحيحاً، وذوقاً سليماً، غني عن الاستعانة[11] بالعروض في مراس الشعر، فأناطوا اختيار الأوزان بذوق الشاعر وفطرته، ولم يوكلوها إلى علمه بالأوزان ومعرفته بها.

على أنّ رفيقاً أدرك بحدسه ألاّ قيمة لتصوّرات لا تسندها وقائع تؤكّدها، فألحق ما ذكره آنفاً مثالاً من شعره، وقال مخاطباً القارئ: «فإن رأيت قبوله عرضت غيره، ممّا كان يجول في فكري، ولا أجسر على إظهاره، وإلاّ جعلته بيضة الديك، ووزن هذا المثال من أبيات تركيّة، بتصرّف في زيادة نغماته الموسيقية، والاعتماد في وزنها على الطبع، لا على ميزان معروف»[12]. ثم أورد من المثال المقترح هذه الأبيات:

كالنحلة في الروضة، تعبث بالنّوار

---

(11) ابن رشيق، العمدة، 1/ 113، القاهرة، مطبعة حجازي، 1934.

(12) مجلة ليبيا المصورة، ص: 20، وديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 125.

لا يفتأ حيران كثير الجولان

يقتحم الأشواك، إلى زهر البستان

لا يبلغ، ما يمكث مقدار الطيران

إن رفرف ـ كالواقف ـ أو حوّم، أو طار

كالنحلة في الروضة، تعبث بالنوار

ونتساءل، هل خرج رفيق في هذا المثال خروجاً حقيقياً على ما هو مألوف في أنغام الشعر العربي؟ وهو تساؤل سوف نرجئ الإجابة عنه إلى موضع آخر من هذه الدراسة.

ولئن كان رفيق قد أقبل على هذه التجربة في غير قليل من الخوف والتردّد، فقد كان يحفّز الشعراء والنقّاد، ويدعوهم إلى إبداء رأيهم حولها، حتى يتيسّر لها أن تنتقل من طور التجريب إلى طور الثبات، في علاقتها بالمعيار الإيقاعي المهيمن.

(4)

ومضى أكثر من عام على دعوته تلك، طال فيه انتظاره، وتواصل صمت الأدباء والشعراء، وأطلّ عام 1938، فنشر رفيق مقالة أخرى، في مجلة «ليبيا المصورة»، ضمّنها ما كان من إهمال الأدباء لفكرته، وتابع في هذه المقالة دعوته إلى البحث في أوزان جديدة للشعر العربي، وجعل عنوانها «طبل الحرب»[13].

وطبل الحرب وزن نشيد أنشأه المرحوم مصطفى صادق الرافعي، ألّف أوزانه وفق حركات الضارب على الطبل، وهي حركات كان الرافعي يراها ولا يسمع أثرها، ومع ذلك فقد وقرت هذه الحركات في نفسه، وترجمتها نظراته إلى نغمة (فعل فعل فو) مكرّرة في كلّ شطر، مع بعض تحويرات، يمكن إدراكها بالموازنة بين الشعر وتفعيلاته.

---

(13) مجلة ليبيا المصورة، العدد الخامس، السنة الثانية، فبراير 1938، ص: 21.

ومع أنّ مادة هذه المقالة عبارة عن تتبع جيد لما كتبه محمّد سعيد العريان في مجلّة الرسالة عن هذا الوزن، وعن أناشيد الرافعي وأشعاره، فإن رفيقاً يعدّ ما جاء فيها تأييداً لفكرته حول الأوزان وتجديدها. لذلك جدّد مناداته بالفكرة، وخاطب الأدباء والشعراء قائلاً: فهل للأدباء أن «يراجعوا الوزنين، ويعطوا رأيهم فيهما، وهل للشعراء أن يسمحوا لقرّائهم بنظم شيء على أحد الوزنين أو غيرهما، حتى نحدث بالتدريج أوزاناً جديدة عديدة»(14).

ولكنّ دعوته قوبلت بفتور شديد، حتى هذه المرّة، ولم نرَ لها أثراً بين قرّاء المجلة وكتابها، اللّهم إلاّ مقالاً واحداً، تعمّد كاتبه ألاّ يكشف عن اسمه، واكتفى بتوقيع يحمل حرفي (ق، ع).

وكان كاتب هذا المقال يعارض في لطف شديد دعوة رفيق ومطالبه، فيقول: «لكنني أعارض السيد رفيق في نظره، بأن يخلص الشعر من ربقة القافية؛ لأنها شيء قديم، ومن واجبات الرقي والنهوض نبذ كل ما هو قديم، ونسيان العُصر الخالية، وإن كانت على هدى وبصيرة؛ لأنني أتحقق كما يتحقق كلّ باحث في هذا الصدد، أنّ الشعر قوامه القافية، إذ إنها تضاعف عذوبته، وتزيده رنّة موسيقية جذّابة، بل هي وحدها تجعله يكتسب معنى الشاعرية تقريباً، فإذا تخلّى عنها، فهو بالنثر أشبه منه بالشعر»(15).

ثم يتعرّض الكاتب لذلك النموذج الشعري، الذي قدّمه رفيق، ودعا الشعراء إِلى تمثّله واحتذائه فقال:

«كما أوافق السيد رفيق في تأليفه أوزاناً جديدة، فإنّ ذلك شيء جميل ومستحسن، وقد تكلّفته الأجيال قبلنا... ولكن لا بأس بأن نضبط أوزاننا الجديدة بقوانين أَو تفعيلات تحرسها من سبيل النسيان، وتجيرها من جور الزمان... إذ إنني أعتقد أنه يعلم جيداً اضمحلال وزنه، إن لم يرتبط بقاعدة تقرّبه إِلى الذهن، وتتيح إِلى الفكر بأن يحذو حذوها، وينسج على منوالها، فإن

(14) نفسه، ص: 21.

(15) مجلة ليبيا المصورة، العدد 9، يونيو 1938، ص: 24.

أردنا السير على فكرة السيد رفيق، فبأي قاعدة نميز وزن الرافعي الجديد، وبأي قاعدة نضبط وزن المثال الذي عرضه السيد نفسه منذ عام وربع، تحت عنوان: (قلب الشاعر والجمال)[16]. وفي ما عدا هذا المقال، لم يتيسّر لي أن أقف على شيء، يتولّى هذه القضية التي طرحها رفيق، ويتعرّض لها تأييداً أو رفضاً.

وهكذا يبدو لنا رفيق مؤثراً في الحركة الأدبية متأثّراً بها، تدفعه مشاكل الإبداع ومشاغله إلى أن يكون في العمق منها، وهو موقع يمكن أن نقوّم من خلاله علاقته مع التطورات التي يتعرّض لها الشعر العربي. ولكن هل تحوّلت مطالب التجديد التي ينادي بها إلى فعل شعري؟ ذلك ما لا يمكن تقديره إلاّ بعودة إلى ما في ديوانه من مادة شعرية.

ثانياً: موقفه منها في مجال التطبيق:

خلّف رفيق ديواناً من الشعر، يمثل أغلب نتاجه الشعري، خلال الحقب التي عاشها داخل البلاد وخارجها، فكان أجدى للبحث بعد أن رصد مطالب التجديد في الوزن والقافية، وموقف رفيق منها في مجال التنظير، أن يولي مجال التطبيق ما يناسبه، باعتباره ثمرة ممارسة تمّ التفكير فيها، وهذا يحتّم تدقيقاً في الوسائل العروضية التي يستخدمها، وما أصابها من مظاهر التجديد التي يدعو لها.

على أن إنجاز هذه المهمة يتطلب حصراً لاختياراته من الأوزان والقوافي؛ ويتطلب تعديلاً في إطار التحقيب الزمني لحياة الشاعر؛ كيما تتابع الظاهرة في أضيق نطاق يسمح ببروز نتائجها.

(1)

فقد قسّم الدارسون حياة الشاعر إلى فترات خمس، وهو تقسيم يستند إلى عاملي الزمان والمكان، وبالرغم من سداده ووجاهة مسوّغاته، فقد ارتضيت لنفسي تقسيماً آخر، صنّفت بمقتضاه حياة الشاعر إلى ثلاث مراحل هي:

---

(16) نفسه، ص: 24.

المرحلة الأولى: 1917 ـ 1925.

المرحلة الثانية: 1925 ـ 1946.

المرحلة الثالثة: 1946 ـ 1961.

فالمرحلة الأولى يدخل في نطاقها كل شعر قاله قبل رحيله إلى تركيا، ولم نرغب في تشطيرها، فنجعل إقامته بالإسكندرية تمثل فترة، وعودته منها إلى بنغازي تمثل فترة ثانية، وإنّما جعلناهما فترة واحدة؛ لأنّ الفترة في حياة الشاعر تبنى على التغيّر والنضوج المؤثّر في التقاليد الشعرية، بفعل المكوّنات الثقافية والاجتماعية، وما كنا نعتقد أن يقسّم شعر رفيق إلى مرحلتين خلال مدّة زمنية يسيرة، هي المدة الواقعة في حيّز (1917 ـ 1925). فإذا أضفنا إلى ذلك أن الشاعر كان موصول الأسباب بالثقافة العربية، حين كان في مصر، وحين عاد منها إلى وطنه، بلا قطيعة معها أو انقطاع عنها ـ أدركنا جدوى هذا التقسيم، وأنه أقرب للواقع، وأدنى إلى البحث من ذلك التقسيم الذي يضع حدوده حسب الزمان والمكان، بلا تأمّل في التغيّرات المؤثّرة.

وأما المرحلة الثانية فتبدأ بوصوله إلى جيحان بتركيا سنة (1925)، وتنتهي بعودته إلى وطنه عودة نهائية سنة (1946). وهي فترة المعاناة والغربة والتشرّد، ومع أن الشاعر عاد إلى أرض الوطن، وأقام فيه سنتين متتاليتين: (1934 ـ 1936). فإن عودته لا تمثّل انقطاعاً في الفترة المذكورة، ذلك لأن الإحساس بالغربة ظل يلازم نفسه، ولم يفارقها أبداً، وهذا المنحى نحته لجنة الرفيقيات أيضاً، ولكنها أسّسته على أن علاقة الشاعر بوطنه ومواطنيه لم تنقطع[17].

وتبدأ المرحلة الثالثة بعودته إلى أرض الوطن في سنة (1946). وتنتهي بوفاته في سنة (1961). ولقد قسّمت لجنة الرفيقيات هذه المرحلة إلى مرحلتين: مرحلة رابعة تنتهي سنة (1952)، ومرحلة خامسة تبتدئ بهذا التاريخ، وتنتهي

(17) مقدمة ديوان رفيق، الفترة الثالثة، كلمة اللجنة.

بوفاة الشاعر[18]. ولكننا آثرنا التحديد الذي ذكرناه؛ لأن الشاعر ظل خلال هذه المدة كلها ـ كما كان ـ صوتاً شديد العناد والانتقاد، لا يني يتحدث عن آلام وطنه وغربة أبنائه فيه.

(2)

وشعر رفيق الذي يجمعه ديوانه مضمّن في قصائد ومقطّعات، تبلغ عدّتها مائتي قصيدة ومقطوعة، تتوزع على هذا النحو:

الفترة الأولى	8 قصائد
الفترة الثانية	75 قصيدة
الفترة الثالثة	108 قصائد
قصائد أغفل تاريخها	009 قصائد
مجموع القصائد	**200 قصيدة ومقطوعة**

وفي كل الأحوال فإنه لم يصلنا من شعره إلاّ هذا القدر، وهو قليل، ونعتقد أنّ قدراً آخر منه، ما زال مفرّقاً موزّعاً هنا وهناك، ومع ذلك فإنّ ما شمله الحصر من هذا الشعر، قد بلغ (5241) بيتاً من الشعر. وهذا العدد من القصائد والأبيات يكفي حصره وإحصاؤه؛ لاستخلاص ما نسعى إليه من نتائج تتعلّق بالجانب العروضي، لذلك رتّبنا القصائد بحسب الأوزان التي استعملها وفقاً لنسب شيوعها، كما تبدو في التوزيع الآتي:

البحر	الفترة الأولى عدد قصائدها	الفترة الثانية عدد قصائدها	الفترة الثالثة عدد قصائدها	قصائد غير مؤرخة	المجموع	النسبة المئوية
الكامل التام	3	12	25	ـ	40	52 26٪

(18) السابق نفسه.

البحر	الفترة الأولى عدد قصائدها	الفترة الثانية عدد قصائدها	الفترة الثالثة عدد قصائدها	قصائد غير مؤرخة	المجموع	النسبة المئوية
الكامل المجزوء	–	02	10	–	12	%26 52
البسيط	1	07	14	2	24	٪16.5 33
مخلع البسيط	–	04	05	–	09	٪16.5 33
الرمل التام	–	09	06	1	16	٪14.5 29
الرمل المجزوء	–	07	03	3	13	٪14.5 29
الطويل	1	10	14	–	25	٪12.5
الوافر التام	2	05	06	–	13	٪8 16
الوافر المجزوء	–	02	01	–	03	٪8 16
الرجز	–	01	09	–	10	٪5
المتقارب	–	04	06	–	10	٪5
الخفيف	–	04	03	2	09	٪4.5
السريع	–	02	03	1	06	٪3
الهزج	–	02	02	–	04	٪2
المجتث	–	01	01	–	02	٪1
المتدارك	01	01	–	–	02	٪1
المنسرح	–	01	–	–	01	٪،5
وزن جديد	–	01	–	–	01	٪،5
المجموع	**8**	**75**	**108**	**9**	**200**	

جدول يبيّن الأوزان التي استعملها الشاعر، ونسبها، ومعدّل تردّدها.

(3)

إنّ نظرة سريعة لما في هذا الجدول من أرقام ونسب، ستسمح لنا بأن نستخلص استنتاجات أولى، تتصل باستعمالات الأوزان عند رفيق، وهي استنتاجات سنكتفي منها بما هو أكثر بروزاً وأقوى دلالةً.

1 ـ ومن أكثر الملاحظات بروزاً في هذا التصنيف أنّ الكامل، والبسيط، والرمل، والطويل، والوافر، تهيمن هيمنة واضحة، فتشكّل هذه الأوزان الخمسة مجموعة كبرى، مع تفاوت بينها في النسبة، داخل المجموعة نفسها، وأغلب قصائده في الكامل، والبسيط، والوافر، كانت تستوحي اختيارات شعرية سابقة، فهو يقلدها، ويقترض منها، وذلك ممّا يكرّس نزعة القدامة عنده.

وإذا كان الكامل، والبسيط قد حافظا على تقدّمهما المعهود، فقد شاركهما في ذلك الرمل، الذي أظهر طفرة في الصعود، وهي طفرة سُجّلت[19] له في العصر الحديث خاصة، حتى كادت أنغامه تطغى على ما سواه في دواوين بعض الشعراء. ويبدو أنّ صعود الرمل لديه، قد جعل استخدامه للطويل يتعرّض لانحدار ملحوظ، لم يفلح مأثوره النغمي في انتشاله منه، ونعتقد أنّ ميل رفيق للفكاهة والمداعبة، قد قلّل من فرص صعود هذا الوزن عنده؛ ليظل بعيداً عن صدارته المألوفة.

2 ـ وهناك أيضاً مجموعة الأوزان النادرة، وهي مجموعة اكتسب صفتها هذه من واقع استعماله إيّاها، وتشمل: الهزج، والمجتث، والمتدارك، فقد استخدم ما استخدمه منها في قصيدة واحدة، أو في مقطوعة، أو في أكثر من ذلك قليلاً. وهذا أمر يجعل البحث في علاقة ضروب التعبير فيها، باختيار ما اختير منها بحثاً غير ذي دلالة في هذه المجموعة بالذات، ولكنه ربما يشير إلى توجّه نحو استعمال إيقاعي، يجمع بين الاطّراد والتنوّع.

3 ـ وبين هذه وتلك تقع مجموعة ثالثة، تشمل: الرجز، والخفيف،

(19) سيد البحراوي، موسيقى الشعر عند شعراء أبوللو، ص: 34، القاهرة، دار المعارف، 1991.

والمتقارب، ثم السريع، الذي يلتحق معدّله بمعدّلها، فهذه الأَوزان الأربعة، لم تصل في كثرتها وانتشارها إلى ما وصلت إليه مجموعة الأَوزان الكبرى، ولم تهبط في ندرتها وقلّة استخدامها إلى مرتبة الأَوزان النادرة.

وتعدّ الفترة الثالثة من أخصب الفترات في حياة وزن الرجز عنده، فقد استخدمه رفيق في عشر قصائد، تقع تسع منها في حيز الفترة المذكورة. وممّا هو معلوم أنّ الأَوزان الثلاثة: الرجز، والخفيف، والسريع، تتميّز باسترسال نثري بيّن، فالتوجّه نحوها مما يناسب شعر رفيق، وهو شعر فيه ميل للتفصيل، والتقرير، ونحو ذلك من الكلام الذي يلائم الصياغة النثرية.

ويبدو أنّ عناية رفيق بشواغل الحياة، وقضايا الناس، وبالحديث عن تجاربه الخاصة، وما فيها من مداعبات وانشغالات إخوانية قد جذبته إلى استخدام هذه الأَوزان، التي يعبّر من خلالها بكلّ يسر عمّا يريد. فأمّا حين يندفع لتناول الموضوعات الجادّة، فإنّه يتّخذ عادةً واحداً من مجموعة الأَوزان الكبرى، ولذلك فإنه حين ألمّ بموضوع جاد كموضوع (الدكتاتورية)[20]، وحين ألمّ بموضوع إنساني في قصيدته (كوثر)[21] وعالجهما في سياق وزن السريع، أصبح كلامه نظماً مجرّداً؛ لأنّه لم يحسن اختيار العنصر الوزني المناسب لبنية القصيدة، ولم يحسن استخدامه حين اختاره.

وتلافياً لأي تحفظات يمكن إثارتها ضد ما نقوله هنا، نشير إلى أن الوزن عندنا مجرد عنصر من عناصر تكوين القصيدة، وأنّنا لا نمنحه أيّة قيمة إضافية، ولا نبحث إلاّ في الطريقة التي يستخدم بها هذا العنصر في البنية العامة للعمل الشعري.

4 ـ كما أظهر الحصر وزناً واحداً، وصفه الشاعر بالجدة، وجعله مثالاً، طالب الشعراء باحتذائه، وهو وزن قوبلت الدعوة إليه بفتور شديد كما قلنا، بل هوجم المثال نفسه في مقال تعرّضنا لذكره آنفاً، وهوجمت الدعوة ذاتها،

(20) ديوان رفيق، الفترة الرابعة، ص: 127.

(21) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 147.

فوصفها الشاعر عزيز أباظة في تقديمه لديوان رفيق شاعر الوطنية، بأنّها «طارق مريب»[22]، وأنّ «ثمة حوافز مركوزة في طباعنا، تدفعنا إلى أن نحمي أنفسنا» منه. وعلّق عليها الأستاذ عمر الدسوقي بقوله: «ولعلّ هذه الرغبة في التجديد، كانت كرغبة حافظ إبراهيم، التي لم يحققها. لقد كان يشجّع نفسه على التمرّد على أوزان الخليل، ولكنّه لم يجرؤ»[23].

ويعزو الدكتور الصيد أبو ديب سبب إحجامه عنها إلى خوف الشاعر «من أن تضطرب منزلته الشعرية بين زملائه، وهي عندهم في المكان الأسمى من الشعر الليبي الحديث، ويكون هدفاً لانتقادهم، والهجوم عليه في هذا الجانب»[24].

ومع يقيني بحرصه على منزلته الشعرية، فإنني أدرك بالفعل، أنّه لا الخشية من النقد، ولا الخوف من زعزعة هذه المنزلة، قد أقصياه عن المضي في هذا الطريق، بعد أن أعلن رأيه في هذه المسألة، وحرّض الشعراء على اتباعه وانتهاج مسلكه، وإنما أعزو إحجامه إلى ذلك الفتور الذي جوبهت به دعوته، وأعزوه إلى ما أبدى حولها من تحفّظ، يكاد يصل إلى درجة الرفض، ثم أعزوه إلى أنّ الفكرة نفسها، لم تكن واضحة في ذهنه ذلك الوضوح، الذي يكفي لضبطها، وتطبيقها، وإقرارها؛ لأنّ الوزن المستحدث، لا يكفي فيه ذلك الإحساس الخفي، وإنّما ينبغي ضبط إيقاعه الخارجي، كيما يحدّد، ويصان من الضياع في طوايا الأحاسيس، التي تختلف من شخص إلى آخر.

(4)

وفي سياق ما تقدم نتعرّض لقصيدة (قلب الشاعر والجمال)، بوصفها

---

(22) ديوان رفيق شاعر الوطنية الليبية، نشره: محمّد الصادق عفيفي، وقدّم له عزيز أباظة، ص: (ز).

(23) السابق نفسه، ص: 7.

(24) الصيد أبو ديب، المدرسة الكلاسيكية في الشعر الليبي، ص: 432، رسالة ماجستير، مخطوطة، مكتبة جامعة قاريونس.

صيغة وصفها صاحبها بالجدّة؛ لنضبط وزنها من خلال مقطعها الأوّل، الذي يقول فيه:

كالنحلة في الروضة، تعبث بالنّوار[25]

لا يفتأ حيران، كثير الجولان

يقتحم الأشواك، إلى زهر البستان

لا يبلغ، ما يمكث مقدار الطيران

إن رفرف، كالواقف، أَو حوّم، أَو طار

كالنحلة في الروضة، تعبث بالنوار

ووزن الأبيات على تواليها وتتابعها هو:

فَعْلَن فَعَلَن فاعلُ فاعلُ فَعْلَن فَعْلْ

فَعْلَن فَعَلَن فاعلُ فَعْلَن فَعَلانْ

فَاعلُ فَعْلَن فاعلُ فَعْلَن فَعْلَن فَعَلَ

فَعْلَن فَعَلَن فاعلُ فَعْلَن فاعلُ فَعْلْ

فَعْلَن فَعَلَن فاعلُ فَعْلَن فَعَلَن فَعْلْ

فهي إذن على الخبب، وقد جمع فيها الشاعر بين تفعيلتي (فَعْلن) بسكون العين، و(فَعَلن) بتحريك العين، عن طريق التصرّف في السبب، بجعله ثقيلاً مرة، وخفيفاً مرّة أخرى؛ لأنّ التفعيلة تخلو من الوتد، وتتألّف من سببين اثنين.

كما يلاحظ أن تفاعيل الحشو دخلها (فاعلُ) بتحريك اللام، وهو ضرب من التنويع لجأ إليه الشعراء في هذا العصر، وهم بصدد استعمال هذا البحر ومقاييسه، وهي ملاحظة يمكن أن تدفع ما زعمته نازك[26] الملائكة، حين اعتقدت أنّها أوّل من استخدم (فاعلُ) في حشو الخبب، في أوّل قصيدة حرّة كتبتها في سنة (1947).

---

(25) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 125.

(26) نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص: 109، بيروت، دار الآداب، ط1 1962.

أما تفعيلة الضرب فقد جاءت في الغالب بقياس (فَعْلْ) أيّ أنّ السبب الخفيف الثاني قد حُذف متحركُه، وبقيَ ساكنُه، فأُلحق بالسبب الخفيف الأول. ولكنها، أي تفعيلة الضرب، جاءت حيناً بقياس (فَعَلان)، إذ امتنع تسكين المتحرك الثاني، كما في كلمة (الجَوَلان).

ومعنى هذا أنّ الشاعر تصرّف في حيّز ظاهرة عروضية معروفة، و«توسّع»[27] فيها بعض التوسّع. والتوسّع قد يعدّ ضرباً من ضروب التجديد، لو أنّ صاحبه استحدث من خلاله شيئاً غير معروف، أَو طوّع ما هو معروف، أَو عرف كيف يحيـي شكلاً، ويبعثه من سكون النسيان. أمّا وقد عجز عن ذلك، أَو سُبِق بشيء منه، فلن يكون لما قدّمه قيمة تذكر.

ويبدو لي أنّ الشاعر حين ألهم فكرة هذا الوزن، اختلطت لديه أنغامه العربية بأنغام تركية مقاربة لها، فاعتقد أنّه أُلهم جديداً، وتهيّأ له أنه استقى وزنه من وزن الشعر التركي، بعد أن تصرّف في زيادة النغمات الموسيقية.

(5)

على أنّ هذا النزوع إِلى التوسّع في أوزان الشعر العربي من خلال ظواهره المعروفة، مسألة جرّبها رفيق في وزن الرمل، ولكن على نحو لا يمنح الظاهرة قيمة ما. وقصيدته التي رثى بها الزهاوي مثال على هذا التجريب، الذي يتنزّل إِلى أدنى مستوى له، ولا تبدو منه إِلاّ بوادر التوزيع المقطعي، وانشغال بلازمة قدر تفعيلة واحدة، يتم ترديدها في نهاية كل مقطع، ترديداً لا يحمل قيمة إيقاعية تنشّط قافية الهمزة، وتعوّض فقرها النغمي، على نحو ما يبدو في قوله منها:

عبقري الناس وقف للبقاء   لم تمت، يا فيلسوف الشعراء

لم تمت

كنت للتجديد تسعى دائباً   قم، فألهمنا أفانين الرثاء

علّنا نأتي بفنٍّ غير ما   كان تقليداً لفنّ القدماء

---

(27) نصرّ على استعمال كلمة «توسّع»؛ لأنّ الشاعر استخدمها استخداماً مقصوداً، في مقالته الأولى خاصّة، وهي مقالة تعرضنا لتحليلها في بداية هذه الدراسة.

سئمت أنفسنا، حتى متى كلّنا فيه شبيه الببغاء

قادة التجديد، لم يبدوا لنا مثلاً، يرضونه للاقتداء

أحجموا إلاّ قليلاً برّزوا أنت ـ فيما بينهم ـ ربّ اللواء

أنت يا رب اللواء، لم تمت لم تمت، يا فيلسوف الشعراء[28]

لم تمت

ولولا أنّ الشاعر نفسه، كان يعدّ قصيدته هذه من نماذج التجديد عنده، ما كنّا تعرضنا لها، ولا توقّفنا عندها. وجرّب رفيق هذا التوسّع مرّة أخرى في وزن مخلع البسيط، وهو وزن اخترعه المولّدون في العصر العباسي، على ما يقال، وضبطوا إيقاعه بمقياس يتكوّن من:

مستفعلن فاعلن فعولن (مرتين)

وبهذه الصيغة استعمله رفيق في سبع قصائد، ثم استعمله بصيغة أخرى، جرّب فيها إيقاع الشطر المتناقص، وسلك بها مسلكاً يلائم موضوعه، فأتت على:

مستفعلن فاعلن فعولن مستفعلاتن

في قصيدة يقول فيها:

يا للمشوق الهزار غنّى على الغصون[29]

فهاج في الخاطر المعنّى سحر الجفون

وفي قصيدة أخرى يقول فيها:

البحر مثل النسيم ساجي والليل داجي[30]

والبدر قد مال بابتهاج مثل المناجي

فاتّبع في القصيدتين أسلوباً من التشكيل الوزني، أقرّه الوشاحون[31] الأندلسيون في نوع من الموشحات، كانوا يؤلفونها من أشطار طويلة تبنى على

(28) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 46.

(29) نفسه، الفترة الثالثة، ص: 127.

(30) نفسه، الفترة الثالثة، ص: 82.

(31) محمّد زكريا عناني، الموشحات الأندلسية، ص: 284، الكويت، عالم المعرفة، 1980.

وزن ما، ومن أشطار أخرى قصيرة، تبنى على وزن آخر؟ وبالرّغم من أنّ النموذج الأندلسي يمارس تأثيراً ملحوظاً على رفيق، فإنّ أبياتاً تنسب لابن مؤهّل، تتيح لنا معرفة المصدر الذي استند عليه رفيق في محاولته هذه، وهذه الأبيات ساق رفيق منها بيتين في مقالته عن الوزن والقافية، وهما:

مـا الـعـيـد فـي حـلّـة وطـاق وشـمّ طـيـب[32]

وإنّـمـا الـعـيـد فـي الـتـلاقـي مـع الـحـبـيـب

وفي كلّ الأحوال تبقى المسألة في حيّز المحاولات التجريبية، التي قام بها شعراء كثيرون في عصره وقبل عصره، فكيف لا يجرّب كما جرّبوا، وكيف لا يتصرّف في أوزان الشعر وقوافيه كما تصرّفوا.

(6)

مرّ بنا أنّ الدعوة إلى نبذ القافية الموحّدة مطلب، كان رفيق يرتضيه، ويميل إليه بعض الميل، فإلى أي حدٍّ كان هذا الميل مؤثراً في الفعل الشعري؟ إنّ مسألة كهذه لا مناص لضبطها من عودة إلى الديوان مرّة أخرى؛ لمعرفة ما إذا كان نظام التقفية في قصائده، قد نال حظاً من ذلك التجديد، الذي كان الشاعر يدعو إليه بكلّ قوة.

ولعلّ التدقيقات التي توصّلت إليها الدراسات السابقة عن القوافي، وتصنيفها إلى ذُلُل، ونُفُر[33]، وحوش، أو إلى ما يكثر[34] استعماله وما يقلّ استعماله ـ أن يكون مدخلاً مهماً لتدبّر أوضاع القافية في ديوان رفيق، والنظر فيها وفقاً للجدول الآتي:

---

(32) ابن مؤهّل: وشّاح مجهول، عدّه ابن سعيد في المقتطف من بين مشاهير هذا الفن، وقد استشهد له بالبيتين المذكورين، واستشهد بهما ابن خلدون في المقدمة، ويبدو أنّ رفيقاً نقلهما عنه، انظر: مقدمة ابن خلدون، ص: 438. نشر دار ابن خلدون، الإسكندرية. وانظر أيضاً: محمّد زكريا عناني، الموشحات الأندلسية، ص: 135.

(33) عبد الله الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها، 1/46 ـ 59، بيروت، دار الفكر، ط2، 1970.

(34) إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر العربي، ص: 248، الأنجلو المصرية، 1978.

حرف الروي	عدد القصائد	حرف الروي	عدد القصائد	حرف الروي	عدد القصائد	قصائد متنوعة القوافي
ر	29	ء	6	ص	1	16
ل	27	و	4	ث	ـ	
ب	19	ج	4	ذ	ـ	
م	18	ف	4	ش	ـ	
ق	12	هـ	4	ض	ـ	
د	11	ز	3	ط	ـ	
ن	11	س	2	ظ	ـ	
ي	8	ع	2	غ	ـ	
ت	8	ك	2			
ح	8	خ	1			

ومنذ البداية يشير الجدول إلى استنتاجات تتّصل بوضع القافية في ديوان رفيق، نذكر منها:

1 ـ إنّ الجدول لا يظهر ذلك الميل، الذي يكنّه الشاعر لظاهرة تنويع القوافي، فالفرق شاسع بين نزوعه لهذا التنويع، وبين نزوعه لاستخدام شعري، يحافظ على وحدة القافية، ويتقيّد بتوابعها من الحروف والحركات.

2 ـ وفي حيّز هذه المحافظة على وحدة القافية، تبرز حروف دون حروف في موقع الروي من القافية، فقوافي (الراء، واللام، والباء، والميم، والقاف، والدال، والنون، والياء، والتاء، والحاء، والهمزة)، تظهر تفوّقاً على ما عداها، وإن كانت تتفاوت فيما بينها تفاوتاً متدرّجاً.

3 ـ وعلى العكس من ذلك تبدو تلك الحروف، التي تتميز بتردّد ضعيف في الكلام العادي، كقوافي (الثاء، والذال، والشين، والضاد، والطاء، والظاء، والغين، والخاء)، وهي قوافٍ هجرها الشاعر هجراً مطلقاً، ما عدا قافية الخاء فإن له عليها قصيدة واحدة.

4 ـ وتقع قوافي (الواو، والجيم، والفاء، والهاء، والزاي، والسين، والعين، والكاف، والصاد) بين الحدّين، لا من حيث قلّتها وكثرتها، ولكن من حيث صفات حروفها في المقام الأوّل.

5 ـ وبالإضافة إلى ما تقدّم يضم الديوان ست عشرة قصيدة منوّعة القوافي، وبالعودة إلى متونها، وظروف إنشائها، يتضح أنّها تقع في حيّز الفترتين الثانية والثالثة. وإنّ الشاعر كان يلجأ لما في هذه القوافي من رحابة وتنويع، فيندفع معها عند إرادة التميّز على معاصريه، من شعراء بني وطنه، حيث كان أكثرهم لا يستسيغ هذا النمط من تشعيب القوافي، وكذلك حين ترهقه القافية الموحّدة، وتستعصي عليه قيودها ولوازمها، وعندما يعمد إلى مجاراة تيّار التجديد ودعوته إلى تعدّد القوافي وتنوّعها.

وكانت تحتضن هذا التيار ـ كما سلف القول ـ جماعات أدبية، كجماعة الديوان، وجماعة أبولّلو، وجماعة شعراء المهجر، وكان أتباع هذه الجماعات يصدرون دواوين من الشعر، تحمل تجارب شعرية، اعتمدت نظام القوافي المتعدّدة، وصُدّرت بمقدمات، تشرح هذه الظاهرة، وتغري الشعراء باتباعها. فقد كتب العقاد مثلاً في مقدمة الجزء الثاني من ديوان المازني يقول:

«إنّ القراء سيجدون في هذا الديوان مثالاً من القافيتين: المزدوجة، والمتقابلة، بعد أن رأوا قبل ذلك مثالاً من القوافي المرسلة، والمزدوجة، والمتقابلة، في ديوان شكري، وأنّ هذا ليس الغاية من تعديل الأوزان والقوافي وتنقيحها، ولكنه تهيئة لاستقبال المذهب الجديد. فإذا اتسعت القوافي، واتّسع مجال القول، بزغت المواهب الشعرية، ووجد شعراء الرواية، والوصف التمثيلي، ولن تطول النفرة من هذه القوافي، ولا سيما في الشعر الذي يناجي الروح والخيال، أكثر ممّا يخاطب الحسّ والآذان، فتألفها، وتجتزئ بموسيقية الوزن عن القافية»[35].

---

(35) عبد العزيز الدسوقي، جماعة أبوللو وأثرها في الشعر الحديث، ص: 515، الهيئة المصرية للكتّاب.

ولا ريب أنّ هذه الدعوة صادفت هوى وقبولاً في نفس رفيق، وحاول أن يشارك النقّاد حديثهم عنها، كما سلف القول، وبدا اهتمامه بتنوّع القوافي وتعدّدها أكثر وضوحاً من اهتمامه بالوزن وتعديله، أو التصرّف فيه، فكنت تسمعه يقول: «نال منا للقوافي قفص»[36]، وتلاحظه وهو يحاول الانطلاق من هذا القفص، فتجده في مثل قوله:

يا ثغور الورد هيّا ... خبّريني[37]
أرسلي الأنفاس ريّا ... وانعشيني
واملئي الكون بطيب ... يا نديّه
وابعثي ذكرى حبيب ... لي هديّه

أو في مثل قوله:

عرفت الحب، لا يخفى ... عن العينين، في العين
وفي سحريهما خطفا ... لوحي بين قلبين
وفي الثغر إذا رفّا ... عن الدّرّ بسمطين
رشفت رحيقه رشفا ... فكان السكر سكرين
سكرنا بالهوى صرفا ... وبالممزوج بالبين
فكم كان الرضى عطفا ... وكم نغّصه العتب

* * *

ولكن لم أكن أدري ... على ما مرّ من عمري
ولا أدرك من أمري ... ولا يخطر في فكري
بأني عاشق صبّ ... فهل هذا هو الحبّ؟![38]

(7)

ومما يثير الانتباه، أَن رفيقاً كان يعدّ القافية قيداً، ويعدّها قفصاً، وينادي

---

(36) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 46.

(37) ديوان رفيق، الفترة الثالثة، ص: 38.

(38) نفسه، الفترة الرابعة، ص: 214.

بالتخفّف منها، ثم نراه في بعض المحاولات يخفل دعوته في خضم التجربة الشعرية، ويضيّق على نفسه دروب القول، حين يلتزم في بعض قصائده بحرفين من حروف الروي، يتّخذ أحدهما روياً للشطور الأولى، ويجعل الآخر روياً للشطور الأخيرة. ومن أمثلة هذا اللّون مقطوعة يقول فيها:

من لقلب في يد الحبّ رهين؟	لا يداوي قلبه غير الوصال[39]
يتمنّى الوصل، لكن لات حين	نفذ السهم، فما يرجو محال
ما له غير اشتياق وحنين	كلما حاول أن يقصر طال
ليته ينسى بحبّ الآخرين	حبّ من أرداه، من غير قتال
قلت: لمّا لجّ في الحبّ المتين	وأبى إلاّ هوى ذاك الغزال
ليس يمحو الوجد من قلب الحزين	كلّ ما في الكون من آي الجمال

ومن أمثلته أيضاً قوله في مقطوعة عنوانها (ليلة):

إلى تمثال جليانا	ذهبنا ساعة العصر[40]
فكان هناك ممسانا	وعدنا مطلع الفجر
وكان هناك ما كانا	وكانت ليلة الدّهر
جمعنا النُّقل ألوانا	لشرب الشاي والخمر
وكان الأكل حيتانا	ومشويا على الجمر
وكان الكلّ إخوانا	من الحيين بالفكر

فيستخدم النون واللام في تقفية المقطوعة الأولى، والنون والراء في تقفية المقطوعة الثانية، ويفضّل تصريع الأبيات كلها، على نحو يبدي نزوعاً ظاهراً للصنعة. حتى إنَّ هذا النزوع تحوّل إلى فعل قصيدي في قصيدة أسّسها على كلمات تخلو من حرف الراء، قال فيها:

---

(39) نفسه، الفترة الثالثة، ص: 144.

(40) نفسه، الفترة الثالثة، ص: 151.

سمحت بقلبي في هواك صبابة — وهانت عليّ النفس والنفس غاليه[41]
لحبّك ما بين الجوانح لوعة — تبيت لها كبدي من الوجد صاليه
عشقتك، لا أبغي سواك مليحة — وما لك عندي في الملاحة ثانيه
لوجهك ضوء الشمس عند طلوعها — لها بهجة، يا نزهة العين زاهيه
جبين هلال، فوق قوس حواجب — على أعين قتّالة، وهي لاهيه
على وجنات كالشقائق، حولها — بياض من الفلّ المفتّق، حاليه
ومضحكها، فيه عقيق ولؤلؤ — إذا ابتسمت، تبدو هنالك غاليه
ونهدان كالتّفاح في غصن بانة — وقدٌّ إذا ماست يهزّ العواليه
فيا جنّة فيها المحاسن جمّة — وقد أينعت، فيها قطوفك دانيه
جمالك في عيني، وصيتك في فمي — وصوتك في أذني، وكلّك ماليه
أنا العاشق الولهان، حبّك شفّني — وخلّف لي عيناً، من الدمع باكيه
إذا جنّ ليل، هام قلبي تشوّقاً — إليك، فكوني في الملمّات وافيه

وبصرف النظر عمّا قيل في هذه القصيدة، وفي لغتها المستهلكة الجاهزة[42]، فإن إصرار الشاعر على أن يتجنب حرف (الراء) فيها، ليوحي برغبة في إثبات المقدرة اللغوية إيحاءً يذكرنا بما فعله واصل بن عطاء[43] في خطبة معروفة، هجر فيها صوت الراء، وبما درج عليه كتّاب المقامات وانشغالهم بالحروف: اتّصالاً، وانفصالاً، ونقطاً، وقلباً، وبما انتهى إليه شعراء العصر الوسيط في شعرهم من كلف ولعب بالكلمات والحروف.

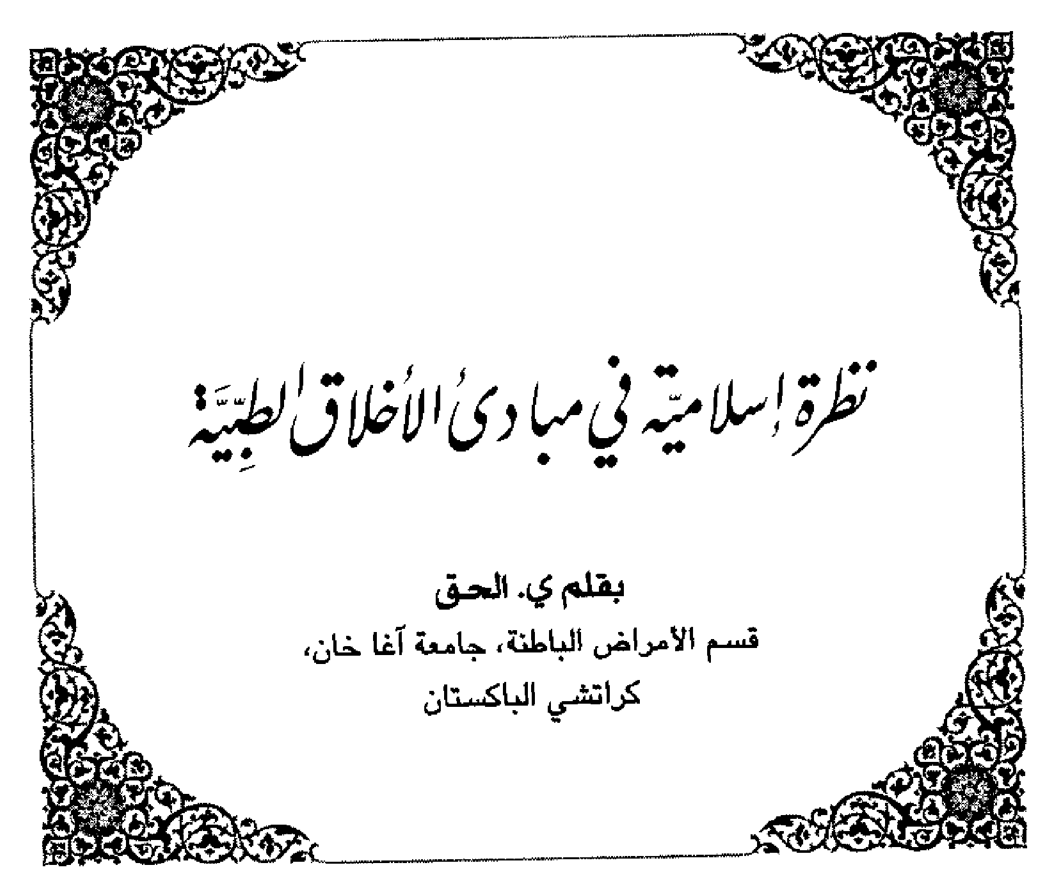
وحين نقع على مثل هذا الإغراق في التكلّف، فلا مناص من أن نتّجه إلى التفكير في قضية القافية عند رفيق، ومناداته بالتخلّص منها ومن قيودها، ولكن حين نحتكم لما في الديوان، سنقتنع بأن ممارسته تناهض دعوته، وأنّه تآلف راضياً مع هيمنة القافية الموحّدة، ومع ثباتها في القصيدة كلّها.

---

(41) نفسه، الفترة الثالثة، ص: 136.
(42) خليفة التليسي، رفيق شاعر الوطن، ص: 83.
(43) الجاحظ، البيان والتبيين، 1/24، القاهرة، الخانجي، ط3، 1968.



نصوص مترجمة



نظرة إسلاميّة في مبادئ الأخلاق الطِبّيّة

بقلم ي. الحق

قسم الأمراض الباطنة، جامعة آغا خان،

كراتشي الباكستان

الدكتور: سالم العريفي بشيه

جامعة آغا خان - قسم الأمراض الباطنة

مقدمـة:

إن موضوع الأخلاق والفضائل واسع ومتعدد الأوجه. ولكن باختصار يمكن تعريفه بأنه يختص بمعالجة الأمور المعنوية من كل مسألة، والأخلاق هنا تفيد الاهتمام بالخير والشر في الشخصية والمسلك وبالتمييز بين الصواب والخطأ، وهي بذلك تكون المنظمة لسلوك الفرد. وتنخرط الأخلاقيات في نظام القِيَم لتقييم المبادئ والمُثُل العليا لتقدير كل ما هو نافع ومهم في الحياة، ويحتاج تكوين النظم الأخلاقية وتطوير القِيَم المعنوية إلى القدرة الداخلية على محاسبة النفس والتقييم والتقويم الذاتي، ومن ثَمَّ توجد حاجة أبدية إلى الدين لتمكين هذه القدرات الداخلية من أن تكون القالب الذي يشكل الشخص فيه سلوكه.

ويعترف الإنسان بفضل وجوده لله وحده الذي خلقه وصوّره لحكمة إلهية سامية، وهي أن يعبده ويطلب رضاه بالخضوع الكامل لمشيئته، ومن أسباب كسب رضا الله سبحانه وتعالى أداء الإنسان لواجبه نحو بني جنسه، ولعلَّ من أهم واجبات الإنسان القضاء على عناء هذه المخلوقات أو محاولة تخفيف هذا العناء (إن أمكنه ذلك) والقدرة على تخفيف العناء عن بني البشر هي ما امتاز به الطبيب على غيره من أصحاب سائر المهن الأخرى.

الأسس الخُلُقِيَّة للعلاقة بين الطبيب والمريض:

يعتمد وجود الحياة وبقاء الكائنات الحية على التواصل والتكاثر. والطب الذي قد عرف على أنه «فن إصلاح الصحة وحفظها» يعتمد اعتماداً أساسياً على القدرة والاتصال مع المريض (لفهم شكواه أولاً ثم لشرحها وشرح العلاج له ثانياً). ولأنَّ الجوانب المادية والجوانب الروحية مكملة لبعضها البعض، فالمرض والسقم[1] يقلق الحياة المادية والحياة الروحية إلى حد سواء، ومن ثم فإن العلاج الأمثل لأي مرضٍ يتطلبُ تقييماً وافياً لحالةِ المريض البدنية والنفسية، ولذلك يجب أن يكون الطبيب واعياً ومدركاً لميول وقناعات المريض العاطفية. وعلى الطبيب أن يكتسب شخصية معتدلة بأن يكون رزيناً، وهادئاً، طيباً وحازماً، عطوفاً دون تنازل عن المبادئ، لطيفاً ودوداً دون تملق، وأن يكون ملتزماً منضبطاً ولكنه سهل الجانب. وإذا كانت أسمى صور التراحم بين بني البشر هي علاقة الأقرباء (صلة الرحم) فهي أفضل مثل يحتذي به الطبيب في علاقاته مع مرضاه وأقاربهم، وتأتي هذه العلاقة بأنْ يكون الطبيب نقياً عفيفاً دائماً، وأساس هذه الفضائل فيما يختص بالطبيب هو الاستقامة والصدق (مع نفسه والمريض وأهل المريض) ومن فضيلة الصدق تنبع فضائل النزاهة والكمال والثقة بالنفس.

ومن نافلة القول أن الجوانب المادية والروحية للحياة مكملان لبعضهما

---

(1) حلل الكاتب اللفظ الإنجليزي الذي يعنى المرض disease إلى شطرين dis-ease بمعنى انعدام الراحة 235.

البعض، ولا يمكن الفصل بينهما في حالة المرض يدعم الوجود الروحي للإنسان الجانب المادي منه ويسنده. لذلك يجب ألاً يكون هدف الطبيب من العلاج إصلاح الجسد وشفاءه فحسب، بل يشمل الروح باهتمامه أيضاً. وفي واقع الأمر فإن النفس القوية هي التي تمنح العزم لتحمّل الضرر والألم الناتجين عن إصابة الجسم المادية. وشفاء الجسد والروح المتضررين لا يتأتى في آن واحد إلاً من خلال مقدرة الطبيب المعالج على ممارسة فن الاتصال بالمريض والتفاهم معه. وعلى الطبيب أكثر من أي شخص آخر أن يدرك دوره في الحياة والهدف من ممارسة عمله.

وإذا كان الدين قد مورس بطريقة طقوسية، بل خرافية في بعض الأحيان، فإنَّ الأثر العملي والواقعي للدين على مسار الحياة يعيش الآن صحوةً جديدةً، في المجال الطبي صارت النظرة الشمولية الواسعة للمريض التي تحتوي الجسد والروح معاً بصورة متكاملة تلقى قبولاً وتقديراً أكثر. وفي هذه يجد الدينُ موقعاً مركزياً كأساسٍ لأخلاقِ الممارسة الطبية.

يجيب القرآن الكريم في الآية 56 من سورة الذاريات عن السؤال الجوهري عن الهدف من الحياة والوجود البشري. يقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ والعبادة كما وردت في هذه السورة الكريمة تشمل الإخلاص الحقيقي دون شك أو تردد لله، مع الخضوع والاستسلام الكامل لمشيئته تعالى، ولما كانَ الله تعالى قد خَلَقَ البشر في أحسن تقويم، فإنَّ عليهم أنْ يتحلَّوا بأحسن الصفاتِ التي يمكن للبشر أن يتصفوا بها ولعل العبادة تعني أن يحاولوا جهدهم الإتّصاف بهذه الصفات الحسنة إلى أقصى قدر مستطاع تمكنهم إياه قدرتهم البشرية المحدودة. وقدرة الله تعالى الواسعة وغير المحدودة بعداً وقوة وشمولية تتجلى في صفات مخلوقاته المختلفة، وإذا كان الإنسان هو أكرم مخلوقات الله فإن ملكاته يجب أن تظهر من خلال تفاعله مع المخلوقات الأخرى، ويتبع هذا أنَّ العبادةَ الحقيقيةَ تستلزمُ توظيفَ الإنسانِ لكلِّ حواسهِ وملكاتهِ لخيرِ بني جنسهِ منَ البشرِ والأخذ بالحسبان صالح البشر جميعاً وخدمتهمْ مع مراعاة منحهم الحب والكرامة والتقدير. وفي مجال السعي

للوصول إلى الهدف السامي للحياة فقد تحصل الطبيب على موقعٍ ممتازٍ وفرصة فريدة في المجتمع لينفتح أمامه الطريق للوصول إلى أعلى درجات الفضيلة في الشخصِ والمسلكِ والتحضُّرِ ونفعِ الغيرِ للوصول إلى درجةٍ تقربُه من بني جنسهِ. وفي الآية 90 من سورة النحل يحدد القرآن الكريم درجات العلاقة بين البشر بعضهم بعضاً حيث يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. وهنا يربط القرآن الكريم الحثّ على درجات الفضيلة المختلفة بالنهي عن درجات الرذيلة المختلفة. وأول درجات الفضيلة هي العدل والمساواة ومنها يشتق أن أردَّ لكَ مِثلما تعطيني. وأعلى منها درجة الإحسان وهو أني لا أردُّ لك مثلما تعطيني فحسب، بل أزيدك عليه أكثر مما هو مستحق لك، وهو بمثابة عربون التقدير والود مني وأسمى هذه الدرجات هي درجة القربى (صلة الرحم) بمعنى أنني لست عادلاً وودوداً فحسب بل إني أعاملك كأنك قريب تربطني به رابطة الدم. وهذه من أقوى درجات الفضيلة وهي موجودة منذ قديم الزمان في قسم أبقراط الطبي[2].

وكما سبق آنفاً فقد عرف الطب على أنه «فن إصلاح الصحة وحفظها» كما جاء في قاموس أكسفورد الموجز. والفن يعني الإنجاز الماهر للعمل وهذا هدف بحد ذاته. فالعلم والمعرفة بدون القدرة والمهارة على استعمالهما يكونان ترفاً بل مضيعةً. وقد حذر كونفيوس قديماً بقوله «إنما الأساس في تحصيل المعرفة لأجل تطبيقها». ولا يمكن تحقيق الاستغلال السليم للمعرفة إلاّ من خلال العقل والحكمة. فلكي يكون العلم نافعاً ومفيداً لا بد أن يسنده فن المهارة في التطبيق كما ذكر آنفاً. وممارسة مهنة الطب تستلزم اتباع أسلوبٍ منظمٍ وماهرٍ للوصول به إلى غايته. والخطوة الأولى ولعلها الخطوة الأهم هي اكتساب المعرفة عن المريض من الناحيتين البدنية (الجسدية) والنفسية (أو العاطفية). وفهم الناحية الثانية يعتمد بالضرورة على فهم الحالة الروحانية للمريض. وهذا لا يتأتى إلاّ إذا

(2) قسم أبقراط وفقاً لترجمة حنين بن إسحاق كما ورد في (عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة).

امتلك الطبيب المعالج مهارة القدرة على التفاهم مع المريض. وتسجيل تاريخ المرض يعتبر عملاً مهنياً داخل إطار اتصال ذي محتوى اجتماعي؛ لأنه حين يتجاذب الطرفان الحديث يتطلب من الطبيب الاهتمام والإصغاء وإبداء التفهم والتعاطف مع المريض لكي يوحي له بتلك الدرجة من الثقة التي تجعله يعتقد أنَّ هذا الطبيب هو الوحيد الذي سيكون مخلِّصه ومنقذه.

والحالة الروحانية والعاطفية للمريض هي التي تحدد درجة تأثّره بمرضه. لذا فالضيقُ الذي يسببه مرض ما والأعراض البدنية الناتجة عنه تختلف من مريض إلى آخر. ولا يمكن للطبيب أن يتفهم إحساسات المريض العاطفية إلاَّ إذا كان هو نفسه مدركاً لميوله وقناعاته الذاتية. ويجب أن نتذكّر أنَّ المريض يود أنْ يرى ويستشعر أنَّ معالجه يتضوع بكل الفضائل السائدة مهما تكن حالته هو الأدبية والخلقية. ولكن الفضائل ما هي إلاَّ هبة ربانية ولا تكتسب إلاَّ بالتوسل والتضرع إلى الله.

تعتمد ميكانيكية التفاهم والاتصال بين الطبيب والمريض على الاستغلال الكامل للحواس الخمس (البصر، السمع، اللمس،الشم والتذوق). ويجب أنْ نستذكر أنَّ الأطباء القدامى قد تذوقوا فضلات المرضى في الماضي السحيق. ولا يقتصر الاتصال بين الطبيب والمريض على مجرد تبادل شفوي لبعض الأفكار بل إنَّ التفاعل (الذي تحدد درجته كل الحواس المشتركة فيه) يبدأ بالنظرة الأولى التي يلقيها الطبيبُ على المريض. فالطريقة التي يستقبل بها الطبيب المريض ويصغي بها إليه ويلمسه ويحركه بها كلها تشكل جزءاً من هذا الاتصال بين الطبيب والمريض. وقد ينشغل المريض في بعض الأحيان بالطريقة التي أصغى الطبيب بها إليه أكثر مما ينشغل بالتشخيص النهائي. ولعل أكثر ما عانته العلاقة بين الطبيب والمريض (حديثاً) كان في فن الإصغاء إلى المريض بسبب عوائق كثيرة حالت دون تحقيق هذا الهدف منها السرعة وقصر الوقت والحواجز الاجتماعية والثقافية واللغوية.

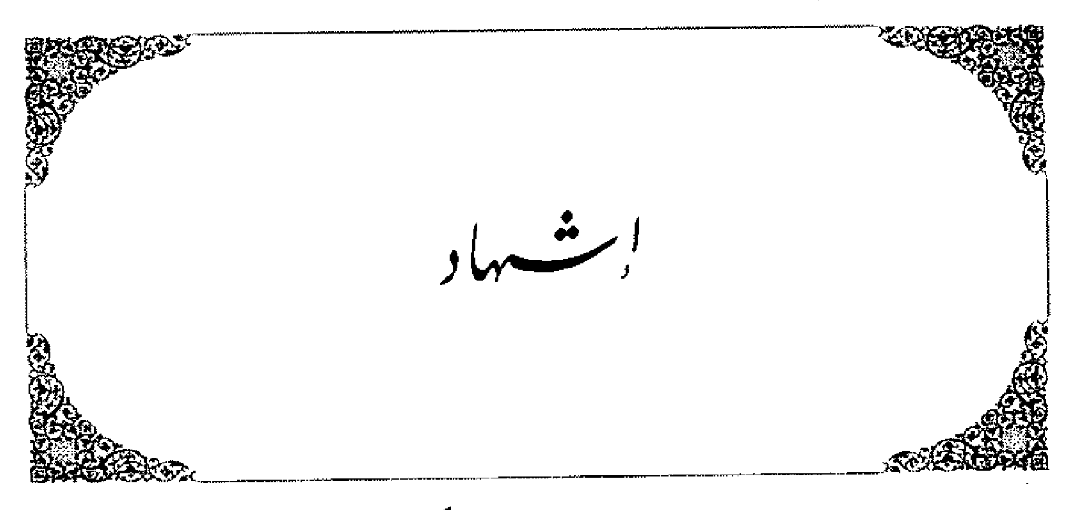
ومهما يكن الأمر فإنَّ على الطبيب أنْ يكون معالجاً تحت كلِّ الظروف وأنْ يدرك أنَّ كلاً من سلامة التشخيص والتزام المريض بالعلاج يعتمد أساساً على التفاهم المتبادل بين الطبيب والمريض.

ويجب أنْ يكون الطبيب مديناً في مجال العلم والمعرفة لمرضاه. لأن معرفة الاختلافات في طرق ظهور مرض ما وأعراضه المختلفة بين شخص وآخر لا يأتي إلاّ بالإصغاء إلى المريض. وكما قال الطبيب الإنجليزي وليام أوسلر «أصغِ إلى المريض إنه يعطيك التشخيص».

والجدير بالذكر أنّ المعرفة والحكمة ليست مفردات كلمة واحدة. ولكنها الحكمة التي تؤهل للتطبيق الصحيح والنافع للمعرفة. وبحر الحكمة يزداد عمقاً كلما مرت تيارات الخبرة بحياة الإنسان. والخبرة هي محصلة البحث في النفس والشخصية المتحلية بالتحليل والنقد والرقابة والحاسبة الذاتية. مثل هذه الشخصية تمكن الفرد من التعلم من أخطائه وقصوره وقلة إدراكه لبعض الأمور. وأن يراقب الإنسان أخطاءه ثم يتغلب عليها فتلك هي الطريقة الصعبة للتعلم. ولما كان الخطأ والنسيان من صفات البشر جاء الاستغفار وطلب الرحمة حماية ووقاية للبشر من الله سبحانه وتعالى. وكذلك فمن الحكمة أن يدرك الإنسان حدود وقصور معرفته وعلمه.

معارف إسلامية

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف
حـول العـالم الإسـلامي وتـراثـه
يحـررهـا أسـاتـذة متخصصون



الدكتور: عبد السلام محمد أبو سعد

كلية الدعوة الإسلامية

الإشهاد، والاستشهاد: طلب الشهادة. قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2] وقال أيضاً: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ [البقرة: 281].

وأُشهد الرجل، واستُشهد: طُلِب لتحمل الشهادة، أو لأدائها.

وشَهِد الرجل: أدى ما عنده من الشهادة على جهة القطع؛ إذ الشهادة خبر قاطع. فهو شاهد، وشهيد. والجمع شهْد، كصحب. وشهود، كنفوس، وأشهاد، كأصحاب، وشُهَّد، كرُكَّع وسُجَّد. والمصدر: شهْداً، وشهادة.

والشاهد: الذي يبين ما عنده من الشهادة، واسم من أسماء النبي ﷺ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: 45] وقال: ﴿وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ﴾ [البروج: 3] قال المفيدون: الشاهد النبي، والمشهود يوم القيامة. والشاهد أيضاً: الملك. قال تعالى: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: 17]، أي: الملك الحافظ. ويوم الجمعة، كما ورد في الحديث الشريف؛ لأنه يشهد لمن حضر صلاته. والنجم، لحديث أبي أيوب عن صلاة العصر: (لا صلاة بعدها

حتى يرى الشاهد)، وصلاة الشاهد صلاة المغرب. واللسان، والشاهد والشهيد: الحاضر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 184].

والشهيد: اسم من أسماء الله تعالى وهو الذي لا يغيب عن علمه شيء. وكذلك الأمين في شهادته، والحي. والشهيد في الشرع: القتيل في سبيل الله، والجمع شهداء، وفي الحديث الشريف: (أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من شجر الجنة). وأُشهد الرجل، واستشهد: قتل في سبيل الله.

وأَشَهد الفتى: بلغ الحلم، والجارية: حاضت. فالإشهاد البلوغ.

ومشاهد مكة: الأماكن التي يجتمعون فيها. والمشهد: الجمع من الناس(1).

وشاهده: عاينه. «والمشاهدة منزلة عالية من منازل السالكين، وأهل الاستقامة، وهي مشاهدة معاينة تلبس نعوت القدس، وتخرس ألسنة الإشارات..»(2).

وأَشَهدُ بالله بمعنى أحلف، فهو في معنى القسم. قال تعالى: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: 6].

الشهادة والرواية: والشهادة والرواية كلتاهما خبر قاطع، لكن الرواية أعم من الشهادة، فهي تعم الراوي وغيره على مر الأزمان. والشهادة تخص المشهود له أو عليه، ولا تتعداهما إلا بطريق التبعية، ويشترط في الشهادة ما لا يشترط في الرواية(3).

---

(1) لسان العرب، دار صادر، بيروت؛ وتاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت: مادة (ش.هـ.د).

(2) تاج العروس 2/ 392.

(3) ابن القيم، بدائع الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص5 وما بعدها.

أهلية الشهادة: وليكون المرء أهلاً للشهادة اشترط الفقهاء عدة شروط هي: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والعدالة، والحرية، والتيقظ، وعدم التهمة، والذكورة، والعدد. وهذه الشروط بعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، وبعضها عام من أنواع الشهادات، وبعضها خاص بأنواع منها[4].

وهذه الشروط يجب توفرها عند أداء الشهادة، أما عند التحمل فلا يشترط إلا الضبط والتيقظ[5].

وكل من لا تقبل شهادته عليه فشهادته له جائزة، وكل من لا تقبل شهادته له فشهدته عليه جائزة[6].

تحمل الشهادة وأداؤها: قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [البقرة: 281]. وقد اختلف العلماء من مدلول الآية، فحملها بعضهم على أداء الشهادة، وحملها بعضهم على التحمل والأداء معاً[7]. وحكم التحمل والأداء فرض كفاية عند الجمهور، إلا إذا خيف ضياع الحقوق بتأخر الشاهد فيتعيَّن عليه[8]. وحملها ابن عطية على فقه الحال[9].

---

(4) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة: 4/ 164 وما بعدها؛ وبداية المجتهد، دار الفكر، بيروت، ومكتبة الخانجي، القاهرة: 2/ 386 وما بعدها، والقوانين الفقهية، دار القلم، بيروت: 202 وما بعدها.

والمغني لابن قدامة، عالم الكتب، بيروت: 9/ 182 وما بعدها، والوجيز للإمام الغزالي، دار المعرفة، بيروت، 1979: 249 وما بعدها وحاشية رد المحتار؛ مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1966، 5/ 505 وما بعدها.

(5) ابن جزى، القوانين الفقهية 203.

(6) المصادر السابقة. والكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت: 461. وابن الجلاب، التفريع، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987: 2/ 235.

(7) ابن عطية، المحرر الوجيز، الطبعة القطرية: 2/ 513، 514، والمغني: 9/ 146، 147.

(8) ابن جزى، القوانين الفقهية: 203.

(9) المصدر السابق 2/ 514 والتلقين 2/ 537.

وجمهور العلماء على أنه لا يجوز للشاهد أخذ أجرة على شهادته؛ لأنها واجب[10]، وأجاز القرطبي أخذ الأجرة عنها إذا كانت وظيفتهم، قياساً على القضاة والولاة والمؤذنين وأمثالهم[11].

رجوع الشاهد عن شهادته: إذا رجع الشاهد عن شهادته قبل الحكم بطلت شهادته ولا شيء عليه. وإن رجع بعد الحكم نفذ الحكم وتحمل الشاهد ما تسبب عن شهادته من أضرار مادية ونحوها[12].

الإشهاد على كتابة الديون: أمر الله بكتابة الديون فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة؛ 281].

قال القرطبي في تفسير الآية: يعني الدين والأجل. ويقال: أمر بالكتابة، لكن المراد الكتابة والإشهاد؛ لأن الكتابة بغير شهود لا تكون حجة[13] وقد أمر تعالى بالإشهاد على كتابة الديون فقال من نفس الآية: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ ..﴾ [] وقد اختلف العلماء في حقيقة الأمر هنا فحمله بعضهم على الوجوب، واختاره الطبري، وحمله بعضهم على الندب، وهو رأي الجمهور[14].

الإشهاد على كتابة الوصية: لا بد عند الجمهور ـ لإثبات الوصية ـ من الإشهاد عليها، أو قراءتها على الموصى فيقر بها أمام الشهود، فالقراءة أمام الشهود شرط لصحتها عند الحنفية والشافعية ـ ويكفي عند المالكية الإشهاد عليها وإن لم تقرأ على الشهود، أو لم يفتح كتاب الوصية، والأرجح من مذهب الحنابلة تنفذ الوصية وإن لم يشهد عليها[15].

---

(10) القوانين الفقهية 205.

(11) الجامع لأحكام القرآن 3/ 398، 399.

(12) القوانين الفقهية 206 والتلقين (م. س).

(13) الجامع لأحكام القرآن 3/ 382.

(14) القرطبي (م. س): 3/ 402، 403. وابن عطية: (م. س) 2/ 514.

(15) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 4/ 601؛ ومغني المحتاج 3/ 53، 4/ 399؛ حاشية رد المحتار 3/ 443، والمغني 6/ 96.

الإشهاد على الوقف: من المقرر شرعاً أن الإشهاد على الوقف أحد طرق إثبات الوقف. ويشترط في قبول ادعاء الوقف: بيانه ولو كان قديماً، ويقبل في إثباته الإشهاد على الشهادة، وتصح فيه شهادة النساء مع الرجال، والشهادة بالشهرة والسماع[16].

الإشهاد على النكاح: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الإشهاد شرط في صحة عقد النكاح، لقوله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل)، لأن في الإشهاد حفظاً لحقوق الزوجة والولد.. وتأكيداً لذلك ذهب المالكية إلى القول بفسخ نكاح السر، وهو الذي يوصي فيه الزوج الشهود بكتمه عن امرأته، أو عن أهله أو عن غيرهم، وقالوا: يفسخ النكاح بطلقة بائنة إن دخل الزوجان، كما يتعين فسخ النكاح بدخول الزوجين بلا إشهاد، ويحدان معاً حد الزنى جلداً أو رجماً، ما لم يفش ويظهر بنحو ضرب دف أو وليمة أو نحوها، أو بشاهد غير الولي[17].

وقال الحنابلة وبعض الفقهاء لا يبطل العقد بكتمانه، ويصح بغير شهود[18].

وقت الإشهاد على النكاح: يرى الجمهور ـ غير المالكية ـ أن الإشهاد يلزم عند إجراء العقد، ليسمع الشهود الإيجاب والقبول عند صدورهما من المتعاقدين. ويرى المالكية أن الإشهاد شرط لصحة عقد الزواج، سواء كان ذلك عند العقد أو بعده وقبل الدخول، ويستحب عندهم أن يكون عند التعاقد: فإن لم يشهد قبل الدخول كان العقد فاسداً، ويتعين فسخه، فالشهادة عندهم شرط في جواز الدخول بالمرأة لا في صحة العقد[19].

---

(16) انظر: حاشية رد المحتار: 3/ 408، 441 ـ 444؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته: 8/ 214 وما بعدها.

(17) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 2/ 236؛ الكافي في فقه أهل المدينة: 229. وبداية المجتهد 2/ 14.

(18) المغني: 6/ 450 وما بعدها؛ والزحيلي (م. س) 7/ 71.

(19) بداية المجتهد (م. س) والزحيلي: 7/ 72.

الإشهاد على الطلاق: ذهب ابن عباس وتابعه بعض الفقهاء إلى وجوب الإشهاد على الطلاق، وذكر أن المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2] الإشهاد على الرجعة وعلى الطلاق معاً، لأن الإشهاد يرفع من النوازل إشكالات كثيرة(20).

الإشهاد على الرجعة: ليس الإشهاد على الرجعة شرطاً لصحتها عند جمهور الفقهاء، وهم الحنفية، والمالكية في مشهور المذهب، والشافعية في الجديد، والحنابلة في أصح الروايتين عن أحمد، وحملوا قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [] على الندب. وقال الظاهرية بوجوب الإشهاد، وحملوا الآية على الوجوب(21). وذهب ابن عطية إلى القول بالوجوب، وأن للمرأة أن تمنع الزوج من نفسها حتى يشهد(22). وقال ابن عبد البر: هو واجب وجوب سنة(23).

الإشهاد على دفع أموال اليتامى إليهم: أمر الله ـ تعالى ـ الأوصياء بالإشهاد على اليتامى إذا دفعوا إليهم أموالهم عند البلوغ فقال: ﴿فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ﴾ [النساء:6] وقد فسر ابن عطية ذلك بأنه أمر من الله بالتحرز والحزم، وقال: هذا هو الأصل في الإشهاد في المدفوعات كلها.. ثم ذكر اختلاف العلماء من حكم الإشهاد هنا، فذكر أن فرقة حملت الأمر على الوجوب، وفرقة قالت: هو ندب على الحزم(24).

الإشهاد على المبايعات: كما أمر تعالى بالإشهاد على المبايعات فقال: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: 281]. قال الطبري: (معناه: وأشهدوا على صغير

---

(20) ابن عطية، المحرر الوجيز 14/ 494.

(21) بداية المجتهد 2/ 70؛ والزحيلي: (م. س) 7/ 469 وما بعدها والمغني 7/ 297.

(22) المحرر الوجيز 14/ 494.

(23) الكافي في فقه أهل المدينة: 291.

(24) المحرر الوجيز 4/ 502.

ذلك وكبيره) وحمل الأمر على الوجوب. واختلف العلماء في ذلك، فحمله بعضهم على الندب والإرشاد، وقال آخرون بالوجوب. ورجح ابن عطية القول بالندب، وحمله على فقه الحال وفقاً للظروف والأعراف[25]. وأيده القرطبي[26].

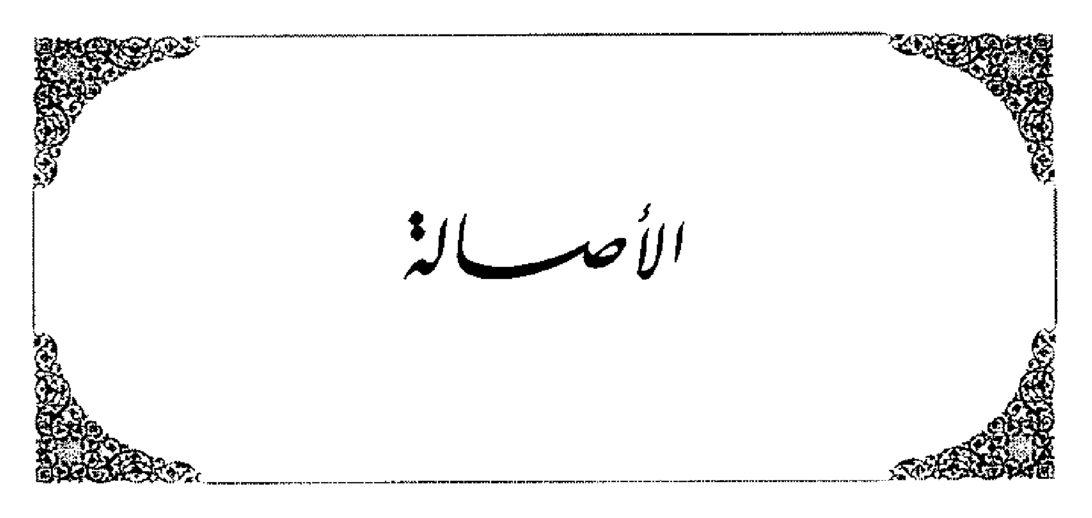
النهي عن كتمان الشهادة: نهى الله تعالى ـ عن كتمان الشهادة فقال: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ [البقرة: 283]. قال ابن عطية: نهي على الوجوب بعدة قرائن منها الوعيد. وموضع النهي هو حين يخاف الشاهد ضياع الحق. قال ابن عباس: على الشاهد أن يشهد حيثما استشهد، ويخبر حيثما استخبر، ولا يقل أخبر بها عند الحاكم، بل أخبره بها لعله يرجع ويدعوى[27].

---

(25) المحرر الوجيز 2/ 517.

(26) الجامع لأحكام القرآن 3/ 402، 403.

(27) المحرر الوجيز 2/ 528.



الأصالة

الدكتور: عبدالسلام محمد أبوسعد
كلية الدعوة الإسلامية

الأصالة (Originality) من الأصل، وهو لغة الأساس الذي يبنى عليه غيره[1]، وقد أَصُلَ أَصَالَةً، أي ثبت أصله، وذكر الزمخشري ما يفيد أنه يكتسب بهذه الأصالة البقاء في قوله: «وإن التمر بأرضنا لأصيلٌ أي هو بها لا يزالُ باقياً لا يفنى»[2]، ومن معانيها جودة الرأي وإحكامه وفي ذلك يقول الشاعر:

أصالةُ الرأي صانتني عن الخَطَلِ

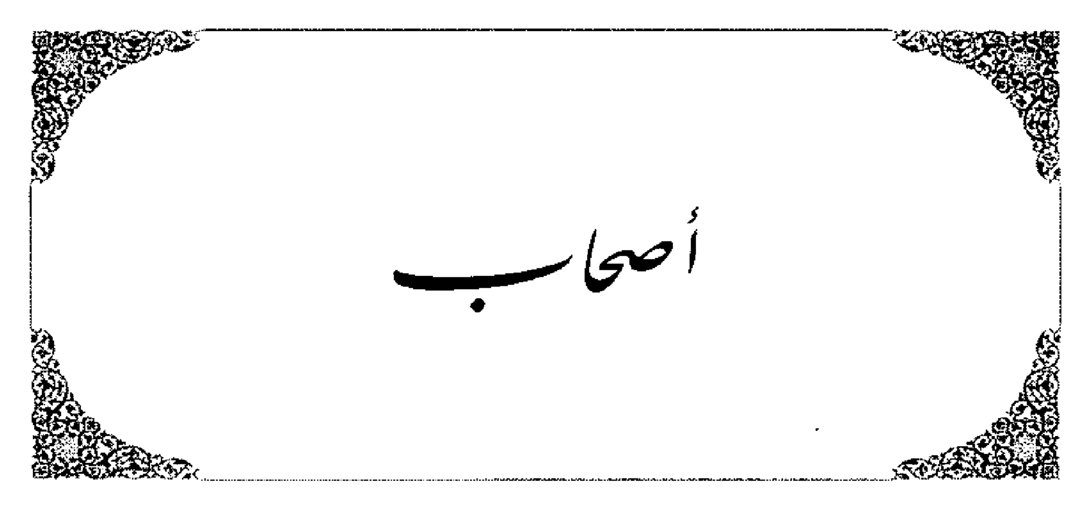
والأصالة في الاصطلاح الأدبي التميُّز بعملٍ جيد. والاختراعُ لشيء جديد[3] وابتكار الأساليب والمناهج والأفكار البعيدة عن التقليد والمحاكاة، فالأديب في عمله الأصيل يصدر عن نفس غنيةٍ بالمشاعر، قد امتلكت بالموهبةِ والصقل شخصيتها المتفردة، وخصائصها المتميزة، وأسلوبها المستقل.

وتُطلق الأصالة على الثقافات الخالية من العناصر الأجنبية، أو ما يعرف بالثقافات البدائية، وقد انسحب هذا المصطلح على الأعمال الأدبية والفنية التي تنتمي إلى الشعب، وتستقي إبداعها من بيئتها المحلية.

---

(1) كشاف اصطلاحات الفنون 123 مادة (أصل).

(2) أساس البلاغة (أصل). (3) المعجم الأدبي جبور عبد النور، 25.



أصحاب

الدكتور: عبد السّلام محمد أبو سعد
كلّيّة الدّعوة الإسلاميّة

الأصحاب: جمع صاحب، وهو الرفيق أو الصديق والزوج، قال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ صَٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾، وإذا أُطلق لفظ الأصحاب انصرف إلى أصحاب رسول الله ﷺ، ومثله الصحابة.

والصحابي: من لقي النبي ﷺ مؤمناً ومات على الإسلام[1]، وقد اخْتُلِف في سنّ اللقاءِ، ومدتِهِ، وكيفيتِهِ بما هو مثبتٌ في كتبِ الأُصول والسُّنةِ، وإن كان الأصوليون لا يطلقون لفظ الصحابي إلاّ على من طالت مجالستُه لرسول الله آخذاً ومتّبعاً، فيخرج من ذلك الوفود العابرون، وقد حددوا مدةً للأخذ والمتابعة لا تقلُّ عن ستة أشهر.

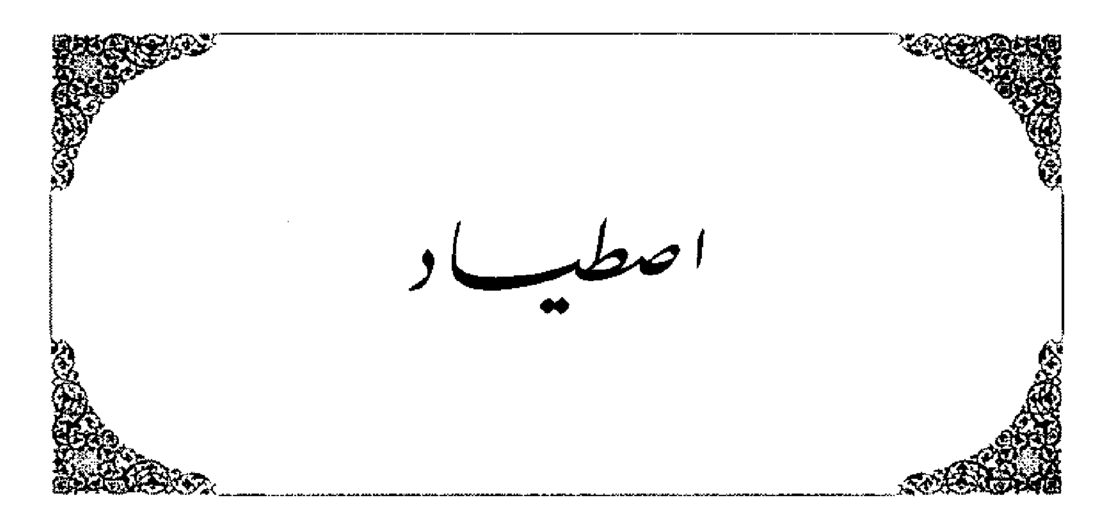
أما الاستصحاب أو الإصحابُ فهو عندهم «طلبُ صحبةِ الحالِ للماضي بأن يُحْكَمَ على الحالِ بمثلِ ما حُكم على الماضي، وحاصله إبقاءُ ما كان على ما كان بمجرد أنه لم يوجد له دليل مزيل[2] والاختلافُ في حجيته وتفصيلُ ذلك مثبتٌ في كتب الأصول.

(1) كشاف اصطلاحات الفنون 198.

(2) المصدر نفسه 201.

وأصحاب الأخدود: جماعة من الكفار حملوا جماعة من المؤمنين على الكفر، فلما رفضوا دفعوهم إلى شقٍّ في الأرض كانوا قد أضرموا فيه النيران[3].

(3) سورة البروج (4 ـ 10).



اصطياد

الدكتور: عبدالسلام محمد أبوسعد
كلية الدعوة الإسلامية

اصطاد الشيء، وصاده وتصيَّده، وصاده إياه اصطياداً وصيداً وتصيُّداً: إذا أخذه[1] وخُصَّ في الشريعة بأخذ حيوان مخصوص بشروط محددة فهو شرعاً: اقتناص حيوان متوحش طبعاً، غير مملوك ولا مقدور عليه بسلاح محدد أو حيوان معلم[2].

والاصطياد مباح بالكتاب والسنة والإجماع. قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [المائدة: 2] فهو أمر بعد الحظر يفيد الإباحة. وقال تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: 98]. مفهومه أن غير المُحْرِمِ يباح له الصيد. وكذلك قوله تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: 97].

وأما السنة فأحاديث كثيرة، منها حديث عدي بن حاتم. وحديث أبي

(1) انظر لسان العرب والقاموس والصحاح مادة «ص ي د».

(2) انظر حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، طبعة الحلبي، 2/ 103؛ والقوانين الفقهية لابن جزي، دار القلم، بيروت 118. والمغني لابن قدامة، دار الكتب العلمية، بيروت 8/ 539؛ والأم للشافعي، دار المعرفة، بيروت 2/ 226؛ وحاشية رد المختار، الحلبي، ط2، 1982 6/ 461.

ثعلبة الخشني، وكلاهما في الصحيحين وغيرهما[3]. وأجمعت الأمة على إباحة الصيد[4].

وذهب المالكية إلى أن الصيد تعتريه الأحكام الخمسة: فهو مباح للمعاش، ومندوب للتوسعة على العيال.، وواجب لإحياء النفس عند الضرورة، ومكروه لمجرد اللهو، وحرام إذا كان عبثاً بغير نية للنهي عن تعذيب الحيوان[5].

محل الصيد:

ومحله ما توحش من حيوانات البر، والطير، وحيوان البحر[6].

ما يكون به الاصطياد، (آلة الصيد): يكون الاصطياد بالسلاح المحدّد، وبالحيوان المعلّم. وفي كل واحد منهما شروط يجب توافرها[7].

شروط الاصطياد:

يشترط لصحة الاصطياد ستة عشر شرطاً عند المالكية وخمسة عشر عند الحنفية، وأرجعها الشافعية والحنابلة إلى سبعة شروط[8].

وهذه الشروط بعضها محل اتفاق، وبعضها مختلف فيه، كما يمكن أن يرجع الكثير منها إلى بعضها فيكون شرطاً واحداً. وقد أجملها ابن عطية ـ بعد أن ذكر شروط الحيوان المعلّم ـ فقال: (وأعلى مراتب التعليم أن يُشلى فينشلي، ويُدعى فيجيب، ويزجر بعد ظفره بالصيد فينزجر، وأن يكون لا يأكل من صيده، فإذا كان كلبٌ بهذه الصفات ولم يكن أسود بهيماً، فأجمعت الأمة على صحة الصيد به، بشرط أن يكون تعليم مسلم، ويصيد به مسلم. هنا انعقد

---

(3) بداية المجتهد، الخانجي، 1/ 369، والمغني 539؛ وحاشية رد المختار 6/ 462.
(4) المصادر.
(5) الشرح الكبير 2/ 103، والقوانين الفقهية 118، وبداية المجتهد 1/ 368.
(6) بداية المجتهد 1/ 368.
(7) حاشية رد المختار 6/ 462.
(8) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ط1 دار الفكر بيروت: 3/ 693 وما بعدها.

الإجماع، فإذا انخرم شيء مما ذكرنا دخل الخلاف)[9]. وهذه الشروط بعضها في الصائد. وبعضها في المصيد.

شروط الصائد:

وهي سبعة عند المالكية، وخمسة عند الحنفية[10].

1 ـ أن يكون ممن تحل ذكاته، فيجوز صيد المسلم المميز اتفاقاً، ولا يجوز صيد المجوسي والمشرك والمرتد اتفاقاً، وفي صيد الكتابي خلاف. وكذلك المسلم المجنون[11].

2 ـ أن لا يكون محرماً بحج أو عمرة، وهذا في صيد البر خاصة، وصيد المحرم لا يحل فهو كالميتة عند المالكية، وأباحه الشافعية والحنفية، وأبو ثور لغير المحرم[12].

3 ـ أن يسمي الله ـ تعالى ـ عند الإرسال. فإن ترك التسمية عمداً لم يؤكل عند الجميع. وإن تركها سهواً أكل عند الجمهور، خلافاً للحنابلة[13].

4 ـ أن يرى الصيد بعينه، ويرسل كلبه أو سلاحه عليه. فإن لم ير صيداً وأرسل جارحه فصاد صيداً لم يؤكل؛ لأن الجارح إنما أمسك لنفسه، فإن رأى صيداً كثيراً وأرسل سلاحه أو كلبه وأصاب بعضها أُكل[14].

5 ـ أن لا يشاركه في الصيد من لا يحل صيده كالمجوسي والمشرك والمرتد،

---

(9) المحرر الوجيز، الطبعة القطرية 9/ 350.

(10) الزحيلي (مز س) 3/ 693.

(11) الشرح الكبير 2/ 104؛ وبداية المجتهد 1/ 375؛ والتفريع لابن الجلاب 1/ 398؛ والكافي في فقه أهل المدينة لابن عبد البر 181؛ والمغني 8/ 439؛ وبدائع الضائع، دار الكتاب العربي، ط2 بيرت 1982 1982 ـ 1982 ـ 5/ 45، وحاشية رد المختار 6/ 473.

(12) بداية المجتهد 1/ 385.

(13) المغني 8/ 540؛ وحاشية رد المختار 6/ 468؛ والبدائع 5/ 47؛ والشرح الكبير 2/ 106؛ والتفريع 1/ 398؛ والأم 2/ 227.

(14) المصادر السابقة، والقوانين الفقهية 118؛ والكافي 182؛ والمهذب 1/ 255 والمغني 8/ 245.

فإن شاركه واحد منهم لم يؤكل، ما لم يتيقن أنه أصابه بسهمه أو جارحه وحده[15].

6 ـ أن ينوي الاصطياد، وهذا محل اتفاق، وذلك بأن يكون منه الإرسال بقصد الصيد فإن أطلق سلاحه ولم ينو صيداً، أو انطلق الجارح من تلقاء نفسه فأصاب صيدا لم يؤكل، فإن انطلق الجارح بنفسه ورأى صاحبه الصيد فسمى وزجره فزاد عدوه لم يؤكل عند المالكية والشافعية، وأُبيح عند الحنفية والحنابلة[16].

7 ـ أن يتبع الصيد عند الإرسال، فإن انشغل بغير الصيد بعد الإرسال وقبل أخذ الصيد لم يؤكل، لأنه مطالب بملاحقة الصيد وذبحه إن أدركه لم تنفذ مقاتله، والمسألة خلافية[17].

شروط الآلة:

الآلة نوعان، سلاح وحيوان، وفي كل منهما شروط فيشترط في السلاح أن يكون حاداً كالرمح والسيف والسهم والأعيرة النارية، وما لا حد له لا يجوز الاصطياد به، فلا يجوز عند الجمهور بمثقل كالحجر والمعراض والخشب، ونحوهما مما ليس له حد. فإن كان له حدٌّ قاطع وقتل بحده أُكل، فإن قتل بثقله لم يؤكل[18]، فإن رَمَى الصيد بسلاحه فأبان جزءاً منه لم يؤكل ذلك الجزء ما لم يبلغ الثلث ـ خلافاً للشافعية[19] فإن بلغ البائن الثلث فأكثر أكل الجميع اتفاقاً، إلا الرأس فإنه إذا بان أكل وأكل الباقي اتفاقاً[20] وأما الحيوان فيشرط فيه.

1 ـ أن يكون معلماً، وما لا يقبل التعليم لا يصحُّ الاصطياد به. وحدُّه أن يُؤمر

---

(15) الشرح الكبير 2/ 105، وحاشية رد المختار 6/ 462، والأم 2/ 227.

(16) الشرح الكبير 2/ 104؛ والمغني 8/ 590، ومغني المحتاج 4/ 276، والأم 2/ 227.

(17) المصادر السابقة. والقواني الفقهية 118، والمغني 8/ 546؛ والبدائع 5/ 44.

(18) بداية المجتهد 1/ 368؛ والقوانين الفقهية 118، والمغني 8/ 546 والبدائع 5/ 44.

(19) الأم 2/ 229.

(20) الشرح الكبير 2/ 103، والكافي 182، والتفريع 1/ 397، وحاشية رد المختار 6/ 473؛ والبدائع 5/ 55، والأم 2/ 229، والمغني 8/ 540.

فيطيع، ويزجر فينزجر، وزاد الحنفية ألا يأكل من الصيد ثلاث مرات، ومنع ابن حنبل الصيد بالكلب الأسود(21).

2 ـ أن يرسله الصائد من يده بعد أن يري الصيد. فإن انطلق من تلقاء نفسه لم يؤكل صيده ـ خلافاً لأبي حنيفة، وإن انطلق بأمره ولكنه ليس من يده فخلاف، وإن انطلق من تلقاء نفسه ثم دعاه فعاد إليه وأرسله فانطلق أُكل، فإن لم يعد لم يؤكل(22).

3 ـ أن لا يرجع الجارح عن الصيد بعد الإرسال. فإن رجع لم يؤكل، ما لم يرسله من جديد، وكذلك لو انشغل الجارح بصيد آخر أو بشيء يأكله، وطال ذلك لم يؤكل. وهذا إذا أنفذت مقاتله، فإن أدرك حياً ذكي وأُكل اتفاقاً(23).

4 ـ أن لا يشاركه في العقر ما ليس معلماً، أو ما لا يصح صيده ككلب المجوسي، ما لم يتيقن أنه مات بجارحه وحده، فإن شكَّ أو تيقن أنه مات بغير جارحه أو مع غيره مما ذكر لم يؤكل، وهذا إذا أُنفذت مقاتله، فإن لم تنفذ ذكي وأكل اتفاقاً(24).

5 ـ أن لا يأكل من صيده، وهذا شرط عند الجمهور غير المالكية(25).

شروط الحيوان المصيد:

1 ـ أن يكون متوحشاً، غير مقدور عليه. واختُلف إذا ندَّ المستأنس فلم يُقدر عليه. وإن قُدر على المتوحش لا يحلُّ إلا بالذكاة، فإن عاد إلى توحشه عاد إليه حكمه(26).

---

(21) حاشية رد المختار 6/ 463، والمغني 8/ 547، والقوانين الفقهية 119. وانظر المصادر السابقة.

(22) المصدر السابق.

(23) المصدر السابق، والقوانين الفقهية 119.

(24) حاشية رد المحتار 6/ 462، والقوانين الفقهية 119، وانظر المصادر السابقة.

(25) القوانين الفقهية 119، والكافي 181؛ وحاشية رد المحتار 46216؛ والمغني 8/ 544 والأم 2/ 226.

(26) الشرح الكبير 2/ 103؛ والكافي 182، والقوانين الفقهية 118، والتفريع 1/ 398، والبدائع 5/ 43، وحاشية رد المحتار 6/ 462؛ والفتي 8/ 545.

2 ـ أن يكون مباح الأكل، فإن المحرَّم لا تعمل فيه الذّكاة ولا الصيد، إلا أن يكون اصطاده لأخذ جلده أو شعره أو غيره مما ينتفع به غير الأكل، ومنع الحنفية حيوان البحر غير السمك كما منعوا الحشرات[27].

3 ـ أن يموت من الجرح لا من الصدمة أو الخوف أو من ثقل السلاح.

وإن وقع الصيد في ماء أو تردى من شاهق لم يؤكل، ما لم يتأكد أنه مات من سلاحه، كأن يجد به سهمه أو أثر عياره الناري ونحو ذلك[28].

4 ـ أن يتأكد أنه صيده، فإن شك فيه، أو شك في موته لسهمه أو جارحه لم يؤكل، واختلف إن توارى عنه ثم وجده منفوذ المقاتل[29].

5 ـ أن يذكيه إن أدركه غير منفوذ المقاتل، فإن تشاغل عنه أو أبطأ تذكيته حتى مات لم يؤكل، وإن قتله الجارح قبل الوصول إليه أُكل في مشهور مذهب مالك والشافعي خلافاً لأبي حنيفة[30].

6 ـ أن لا يرمي بسهم مسموم، لاحتمال موته من السُّمّ لا من السهم، ولاحتمال الضرر الناتج عن سريان السم في جسمه، فإن كان السم خفيفاً لا يقتل مثله أُكل[31].

7 ـ واختلف في اشتراط عدم أكل الجارح منه، فمنعه قومٌ وأباحه آخرون، ولا يضر شربه من دمه اتفاقاً[32].

ولا يحسن الصيد لمجرد النظر، بل لا بد من القنص، فإن رآه شخص ورماه آخر فهو للرامي منهما، فإن اشتركا في الرمي فهو لهما، واختلف إن رماه شخصٌ ثم رماه آخر فأصابه[33].

---

(27) حاشية رد المحتار 47416؛ والقوانين الفقهية 119؛ وانظر المصادر السابقة.

(28) المغني 8/ 555، والقوانين الفقهية 119؛ والتفريع 1/ 398؛ والبدائع 5/ 44؛ وحاشية رد المحتار 6/ 469.

(29) القوانين الفقهية، والأم: المصدران السابقان؛ والمغني 8/ 553.

(30) المغني 8/ 5547، والمصادر السابقة.

(31) الشرح الكبير 2/ 105، والتفريع 1/ 398، والكافي 182؛ والقوانين الفقهية 119.

(32) حاشية رد المحتار 6/ 426؛ والبدائع 6/ 52، 53؛ القوانين الفقهية 119، والمغني 8/ 594.

(33) المصادر السابقة.

وإن سرق الجارحَ أو غصبه فصاد به قيل يكون الصيد للغاصب، وقيل لصاحبه، وإما إن غصب سلاحاً أو فرساً فصاد به فهو للصائد الغاصب اتفاقاً[34].

ولو طارد الصيدَ فدخل داراً فإن كان دخوله الدار بسبب ملاحقته فهو له، وإلا فهو لصاحب الدار[35].

ويجوز أكل محل ناب الكلب بعد غسله، خلافاً للشافعي الذي يرى ضرورة تسبيعه أو قطعه ورميه[36].

ويجوز أن ينصب حبائله وشراكه بجانب غيره، ما لم يتسبب في ضرره[37].

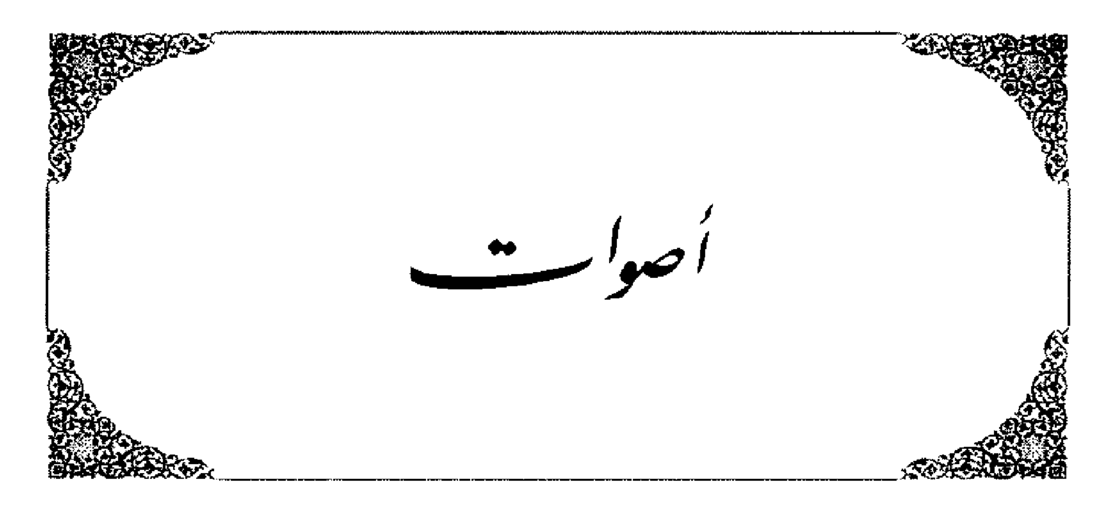
---

(34) المصادر السابقة.

(35) المصادر السابقة.

(36) القوانين الفقهية 120 والمصادر السابقة.

(37) المصادر السابقة.



أصوات

الدكتور: محمد منصف القماطي

الأصوات، جمع (صوت) وهو: الأثر السمعي الذي تحدثه تموجات الهواء بسبب اهتزاز جسم ما.

وقد ورد اللفظان في القرآن الكريم ثماني مرات، أربعٌ منهن في حال الإفراد والأربع الأخرى في حال الجمع، نحو: قول الله ـ تبارك وتعالى ـ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ﴾ [الحجرات: 2].

وتنقسم الأصوات إلى ثلاثة أنواع، هي:

1 ـ صوت طبيعي يحدث في الطبيعة بسبب قرع (طَرْق) أو قلع (اقتلاع) ونحو ذلك، وهو موضوع (علم الصوت) أحد فروع علم الفيزياء.

2 ـ صوت موسيقي صادر عن آلة موسيقية، وهو موضوع (علم الموسيقا).

3 ـ صوت لغوي يحدثه الإنسان لإفادة الكلام، ولتحقيق التفاهم، وهذا يدرسه (علم الأصوات) و(علم وظائف الأصوات) وهما من فروع علم اللغة (اللسانيات). وقد يحاكي الإنسان صوت الحيوان أو الطبيعة فيما يعرف بأسماء الأصوات أو محاكاة الأصوات.

علم الأصوات:

هو: علم دراسة الأصوات، وتحليلها، وتصنيفها، متضمناً دراسة إنتاجها، وانتقالها، وإدراكها، فالمختصون في هذا العلم، وهم (الأصواتيون) يتعرفون أصوات اللغة، ويقومون بالعمليات التالية:

1 ـ التسجيل والتدوين، وهذا دور أداه علماؤنا السابقون منذ عصر التدوين حينما رووا اللغة العربية مشافهة عن أهلها في البوادي.

2 ـ بحث الخصائص المميزة للأصوات اللغوية، بعضها عن بعض. وهذا دور أداه السابقون من علمائنا: النحاة والقراء، ومن مصطلحاتهم في ذلك (مخارج الأصوات) وهي مواضع خروج الصوت بجهاز النطق لدى الإنسان. (انظر الشكل 1) وكذلك (صفات الأصوات) وهي كيفيات التحكم في الهواء عند نطق الإنسان بالكلام.

3 ـ تصنيف الأصوات في جدول ليتميز كل صوت مما عداه، إذ الأصوات تدرس في (علم الأصوات) مفردة مستقلة ـ غير مركبة في الكلام (انظر الشكل 2).

ويدرس الأصواتيون الأصوات من خلال مراحل ثلاث يمثل كل منها فرعاً من فروع (علم الأصوات) وهي:

1 ـ إحداث المتكلم للصوت (علم الأصوات النطقي).

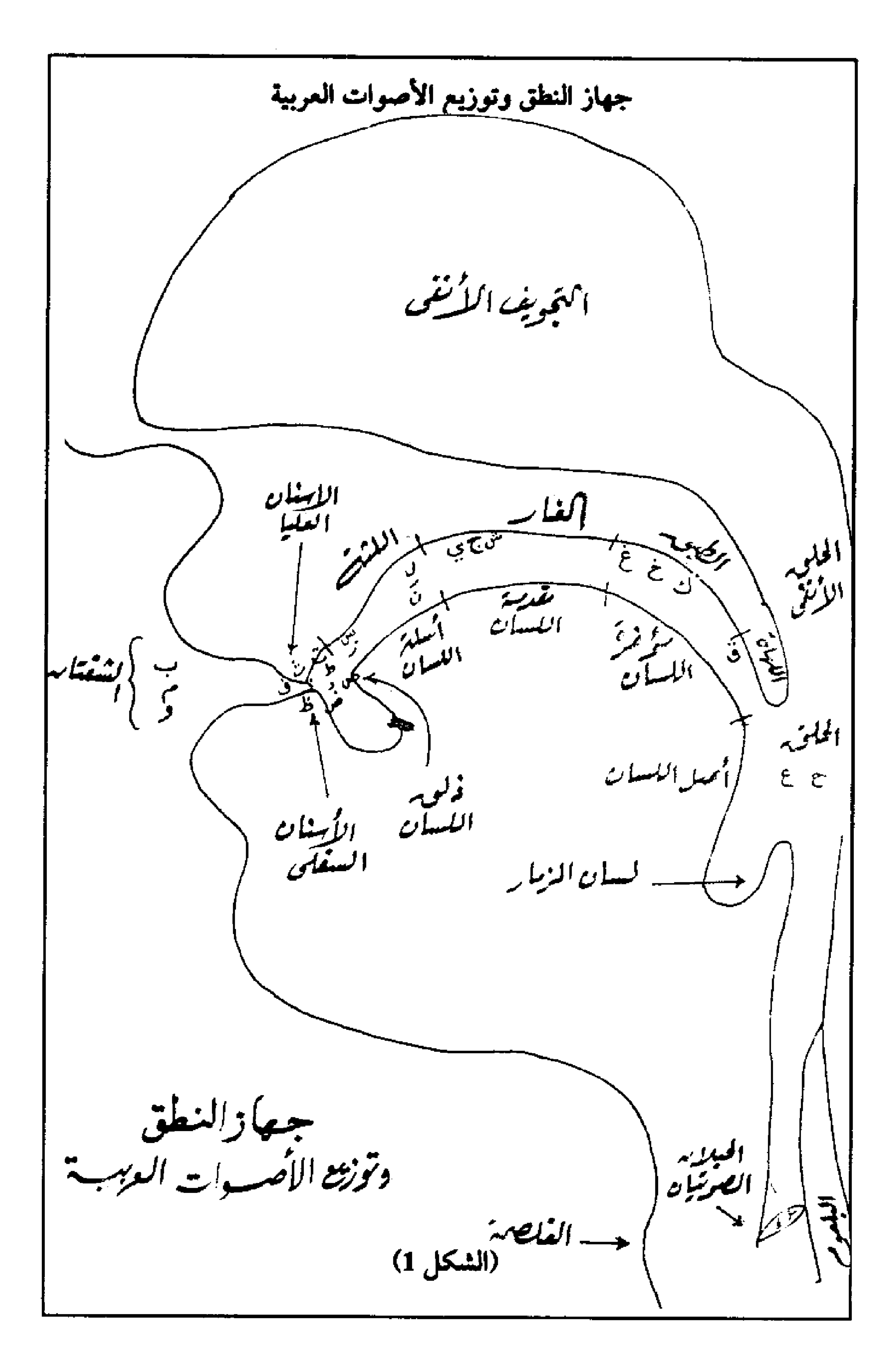
2 ـ خروج الصوت من فم المتكلم، واندفاع موجاته نحو أذن السامع (علم الأصوات الفيزيائي).

3 ـ التقاط أذن السامع للصوت، وفك إشاراته ورموزه في المخ (علم الأصوات السمعي).

وينتفع الباحثون في فروع علم الأصوات بنتائج البحث في العلوم التطبيقية مثل: التشريح، والأعصاب، والفيزياء، ولهذا يخرجه بعض الباحثين من حقل علم اللغة.

ولعلم الأصوات مظهر تقني يتمثل في إجراء التجارب الصوتية باستخدام الآلات والوسائل في معامل لغوية، ولذلك يطلق عليه:

جهاز النطق وتوزيع الأصوات العربية



(الشكل 1)

المخارج	شديد (انفجاري - وقفى)				رخو (احتكاكي)				شبه رخو (متوسط)	أغن (أنفي)	نصف حركة	جانبي (منحرف)	تكراري (مكرر)
	مهموس		مجهور		مهموس		مجهور						
	منفتح	مطبق	منفتح	مطبق	منفتح	مطبق	منفتح	مطبق					
شفوى				ب							م	و	
شفوى أسناني						ف							
أسناني						ث		ذ	ط				
أسناني لثوي		ت	ط	د	ض	س	ص	ز					
لثوي											ن		ل
غاري						ش		ج				ي	
طبقي		ك				خ		غ					
لهوي		ق											
حلقي						ح							
حنجري		ء				هـ				ع			

الأصوات الرنانة (غير الشديدة وغير الرخوة) مجهورة ومنفتحة

(الشكل 2)

1 ـ علم الأصوات التجريبي.

2 ـ علم الأصوات الآلي.

3 ـ علم الأصوات المعملي.

ومن التطبيقات العملية لعلم الأصوات: تعليم اللغات، وعلاج أمراض الكلام.

علم وظائف الأصوات:

وهو علم دراسة التغيرات والتحولات والتعديلات، وغير ذلك مما يطرأ على أصوات الكلام... فهو يدرس الأصوات مركبة في السياق، مبيناً للظواهر الصوتية التي تنشأ عن تأثير الأصوات في بعضها، وتأثر بعضها ببعض، كالإبدال والإعلال، والنقل وغيرها من المباحث الصوتية الّتي انتفع بها علماؤنا في علم الصرف.

فمحور الدراسة في علم وظائف الأصوات النظام الصوتي، بتحديد مجموع أصوات اللغة، وترتيباتها المقبولة، وعمليات الزيادة والحذف والإبدال للأصوات. وقد يتداخل علم وظائف الأصوات، وعلم الوحدات الصوتية الدالة (الفونيمات).

مصادر ومراجع لمزيد من الاطلاع

1 ـ أصوات القرآن: كيف نتعلمها ونعلمها، لأستاذنا د. يوسف الخليفة أبو بكر، ط2 دار المركز الإسلامي الإفريقي للطباعة (1414هـ ـ 1994ف).

2 ـ أصوات اللغة لعبد الرحمن أيوب ط2 مطبعة الكيلاني (1968ف).

3 ـ الأصوات اللغوية لإبراهيم أنيس، ط. الأنجلو المصرية.

4 ـ الأصوات ووظائفها لمحمد منصف القماطي ط. أديتار، منشورات جامعة الفاتح (1986ف).

5 ـ أطلس أصوات اللغة العربية لوفاء محمد البيه، ط1 الهيئة المصرية العامة للكتاب (1994ف).

6 ـ الكلام: إنتاجه وتحليله لعبد الرحمن أيوب، ط. ذات السلاسل (مطبوعات جامعة الكويت) (1984ف).

7 ـ تسهيل الهمز في القراءات القرآنية: دراسة صوتية فيزيائية تطبيقية على رواية الإمام قالون عن نافع ـ رحمه الله تعالى ـ لمحمد منصف القماطي مرقون على الآلة الكاتبة (1418 ـ 1997ف).

8 ـ دراسة الصوت اللغوي لأحمد مختار عمر، ط1 (1976ف).

9 ـ الدراسات الصوتية عند علماء التجويد لغانم قدور الحمد، ط. مطبعة الخلود (بغداد 1406 ـ 1986ف).

10 ـ الدراسات الصوتية عند علماء العربية لعبد الحميد الهادي الأصيبعي، نشر كلية الدعوة ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي (السلسلة التراثية 5).

11 ـ معجم علم الأصوات (عربي ـ عربي) لمحمد الخولي.

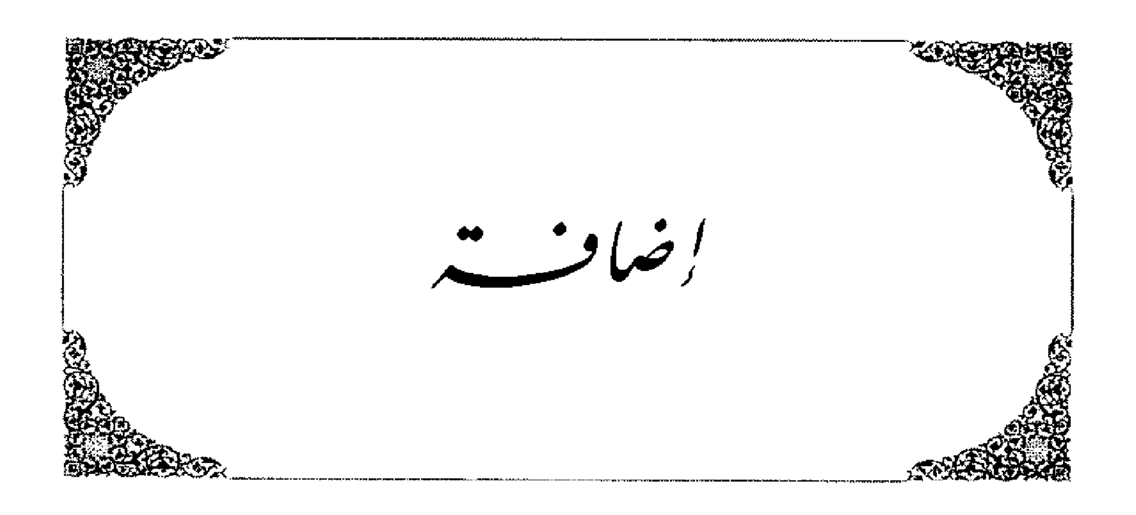
12 ـ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس (تح. عبد السلام هارون). ط. دار الكتب العلمية ـ إسماعيليات نجقي، مج3.

13 ـ المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى وآخرين، ط مطابع دار المعارف (1400 ـ 1980).

14 ـ الموسوعة العربية الميسرة، إشراف محمد شفيق غربال، ط دار إحياء التراث العربي (1407 ـ 1987) مج2.

15 - R.R.K Hartmann and F.C Strok, Dictionary Of Language and Linguistics, applied science publishers.

16 - Mario pei and Frankgay nor, Dictionary Of Linguistics (1975) 16.



إضافة

الدكتور: عبدالحميد عبدالله الهرّامة



الإضافة في اللغة الإسناد والميلان، قال الزمخشري: «ومن المجاز: أضاف إليه أمراً إذا أسنده إليه واستكفاه»(1) وعند النحاة: إضافة اسم إلى آخر(2)، أو هي «نسبة تقييدية بين اسمين توجب ثانيهما الجر أبداً»(3) وقال صاحب شرح الجامع: (يكفي في إضافة الشيء إلى غيره أدنى ملابسة، نحو قوله تعالى: ﴿عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾، وفي تعريف آخر أن الإضافة: (إسنادُ اسم إلى آخر بتنزيل الثاني من الأول منزلة التنوين، أو ما يقوم مقامه في تمام الاسم)(4).

وقسّموا الإضافة إلى محضة وغير محضة، فالأُولى ما كان المضاف فيها وصفاً عاملاً في المضاف إليه، وهي إضافة لفظية لا تفيد تعريف المضاف، والأخرى لا يكون المضاف فيها عاملاً في المضاف إليه، وهي الإضافة المعنوية

---

(1) أساس البلاغة 273.

(2) شرح ابن عقيل 1/ 42.

(3) شرح الشواهد للعيني، طبع مع حاشية الصبان، بمطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة، 2/ 237.

(4) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص49.

التي تفيد تعريف المضاف إذا كان المضاف إليه معرفة، وفي كتب النحو تفصيل ذلك وبيانه[5] بالأمثلة.

والإضافي في البلاغة صفة لنوع من أنواع القصر، «وهو ما كان المتخصص فيه بحسب الإضافة - أي النسبة - إلى شيء معين، بألا يتجاوز المقصور المقصور عليه إلى ذلك الشيء وإن أمكن أن يتجاوزه إلى شيء آخر»[6] ومنه قصر الإفراد وقصر القلب.

والمضاف من التجنيس ما استشهد به الجرجاني بقول البحتري:

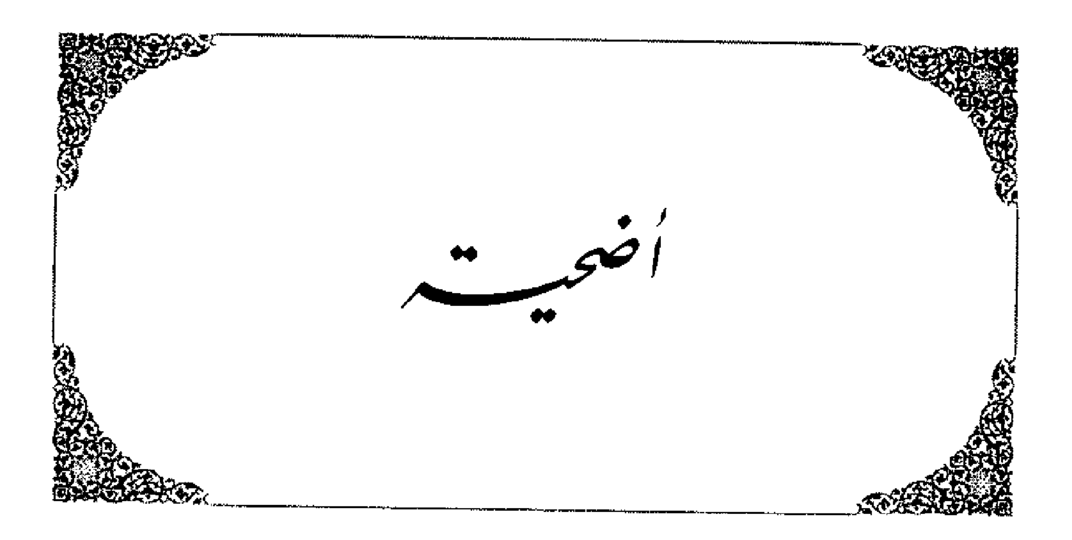
أَيَا قَمَرَ التَّمَامِ أَعَنْتَ ظُلْماً عليَّ تطاول الليل التَّمام

إذ معنى التمام واحد في الأمرين، وقد صار أحدُهما موصولاً بالقمر والآخر بالليل فكانا كالمختلفين[7].

(5) معجم البلاغة العربية 441.

(6) المصدر السابق 442.

(7) المصدر السابق 442.



الدكتور: السائح علي حسين

تعريف الأضحية:

عرفها اللغويون بأنها الشاة التي تذبح يوم الأضحى أو هي الشاة التي تذبح ضحوة وعرفها الفقهاء بأنها حيوان يذكى تقرباً لله تعالى أيام النحر بشروط مخصوصة[1].

متى شرعت؟

شرعت الأضحية في السنة الثانية من الهجرة وهي السنة التي شرعت فيها صلاة العيد وزكاة المال[2].

حكم الأضحية:

لقد ثبت أن الرسول ﷺ ضحى وأمر بالأضحية وتابعه المسلمون على هذا وفهم الصحابة من هذا الفعل السنية لا الوجوب ولهذا قال ابن حزم: «لا يصح

(1) انظر الموسوعة الكويتية ج5 ص74 ط وزارة الأوقاف بالكويت 1984م.

(2) نفس المصدر ص76.

عن أحد من الصحابة أن الأضحية واجبة»[3] وفي الأعصر التالية ظهرت اتجاهات مختلفة في فهم هذا الحكم.

فقد ذهب الشافعية[4] والحنابلة[5] والمالكية[6] وابن حزم إلى أنها سنة مؤكدة.

وهناك من يرى أنها مؤكدة على الأفراد، قال أحمد زروق (فلو أن أهل بلد اتفقوا على تركها لأجبروا عليها ولو بالقتال)[7].

وهي فرض كفاية في إحدى الروايتين عن الشافعية[8].

ويرى أبو حنيفة، وزفر، والحسن بن زياد وأبو يوسف في إحدى الروايتين عنه أنها واجبة (وفقاً لاصطلاح الأحناف)[9] وفي رواية عن مالك أنها واجبة[10] ولكن المشهور الذي عليه العمل وهو رأيه في الموطأ بأنها سنة مؤكدة.

الأدلـة:

تمسك القائلون بوجوبها بظاهر الآية في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾ وفهموا منها نحر الأضاحي وقول الرسول ﷺ: (ثلاث فرضت علي ولم تفرض عليكم، الوتر والضحي والأضحية).

وحيث إنها لم تفرض علينا فقد بقي الأمر على أصله لمطلق الوجوب.

---

(3) المحلى ج4 ص358 ط دار الفكر/ بيروت.

(4) انظر الأم/ محمد بن إدريس الشافعي ج2 ص187 ط كتاب الشعب.

(5) انظر المغني/ عبد الله بن أحمد بن قدامة ج11 ص94 ط1983 دار الكتاب العربي.

(6) انظر المنتقى شرح الموطأ/ سليمان بن خلف الباجي/ ج3 ص100 صورته دار الكتاب العربي/ ومواهب الجليل لشرح مختصر خليل/ محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب ج3 ص238 ط مكتبة النجاح طرابلس.

(7) نفي المعد المصدر السابق.

(8) فتح الباري بشرح صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ج10 ص3 ط دار الفكر.

(9) الواجب عندهم ما ثبت بدليل ظني يحتمل التأويل. فكأنه فوق السنة ودون الفرض.

(10) المقدمات الممهدات لابن رشد ج1 ص435.

وما طولب به الرسول فنحن مطالبون به لأنه قدوتنا في العمل[11] [12].

وقد ناقش القائلون بالسنية تلك الأدلة بما يلي:

أ - إن الآية غير متعينة للمعنى الذي ذهب إليه الأحناف وقد اختلف الصحابة في فهمها اختلافاً كبيراً، وأن الأقرب للصواب هو: فصلّ لربك لا تعبد سواه، وانحر له لا إلى الأصنام كما يفعل المشركون وهذا المعنى هو المناسب لما امتن الله به عليه من إعطائه الكوثر في الجنة وليس من أجل ذبح شاة يوم العيد[13].

ب- إن الحديث المستدل به روى وفيه جملة أخرى (وهي لكم سنة) والسنة غير الواجب. بالإضافة إلى ما يلي:

1 - أخرج البخاري عن البراء بن عازب قال: (قال رسول الله ﷺ: إن أول ما نبدأ به في يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فننحر، من فعله فقد أصاب سنتنا).

2 - (روي أن رسول الله قال: إِذَا رَأَيْتُمْ هِلاَلَ ذِي الحِجَّةِ وَأَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ يُضَحِّيَ فَلْيُمْسِكْ عَنْ شَعْرِهِ وَأَظْفَارِهِ)[14] فعلق الأضحية على الإرادة ولو كانت واجبة لم يفتقر إلى إرادته[15].

3 - وما روي أن أبا بكر وعمر كانا لا يضحيان السنة والسنتين، وروي عن أبي مسعود الأنصاري قال: قد يروح على ألف شاة ولا أضحي بواحدة مخافة أن يظن جاري أنها واجبة.

---

(11) المنتقى ج3 ص100.

(12) انظر أحكام القرآن/ أبو بكر بن أحمد بن علي الرازي الجصاص ج3 ص475/ صورتها دار الكتاب العربي، وبدائع الصنائع/ أبو بكر بن مسعود الكاساني ج5 ص62 ط2/ 1982 دار الكتاب العربي.

(13) انظر أحكام القرآن/ أبو بكر محمد بن عبد الله (ابن العربي) ت. علي محمد البجاوي ج4 ص1986 وما بعدها ط. دار المعرفة.

(14) صحيح مسلم/ كتاب الأضاحي/ الحديث 3655.

(15) المنتقى ج3 ص10.

أما ما أشار إليه ابن رشد عن مالك فهو رواية سماعية يعارضها ما أثبته مالك في الموطأ بأنها سنة ولهذا لم يلتفت أصحابه إلى الرواية السماعية وتفسير الباجي لرأي ابن حبيب وابن القاسم غير متعين لأنهما قالا؛ من تركها أثم ففهم من العبارة الوجوب وعندي أنها محتملة للإثم بترك السنة المؤكدة عمداً. ولعل هذا هو الذي جعل ابن رشد يقول: (وتحصيل مذهب مالك أنها من السنن التي يؤمر الناس بها ويندبون إليها، ولا يرخص لهم في تركها)[16].

ولعلنا بهذا نستطيع الاطمئنان إلى القول بسنيتها لا وجوبها.

من يطالب بالأضحية؟

هذه الشعيرة سنة يطالب بها الكبير والصغير والذكر والأنثى على السواء فلو ضحى إنسان عن كل فرد من أسرته بشاة لكان كل واحد منهم قد أتى بهذه السنة.

واستثنى المالكية الحاج بمنى فلا يطالب بصلاة العيد ولا الأضحية، وما يذبحه في ذلك اليوم هو هدي وليس أضحية.

واستثنى الأحناف المسافر فلا تسن في حقه لأن الالتزام بها فيه مشقة لا تتناسب مع السفر.

وزاد محمد بن الحسن الشيباني وزفر شرط البلوغ والعقل فلا تسن في حق من لم يتوفر فيه أحد الوصفين.

مستند هذه الاستثناءات:

استثنى الأحناف المسافر لأن الأضحية تشترط فيها شروط محددة في الحيوان والتصرف فيه وهذه قد يصعب تحقيقها للمسافر فإما أن ينقل معه الأضحية وإما أن يترك السفر وفي كل حرج ينافي يسر الدين، لهذا أعفى منها.

واستثنى المالكية الحاج ولو كان من أهل منى لأنه منشغل بعبادة خاصة به

---

(16) المقدمات الممهدات.

لها شعائرها فما يذبحه في ذلك اليوم هدي وليس أضحية. ولكونه في عبادة خاصة لم يطالب بصلاة العيد.

وقد نوقشت هذه الاستثناءات بما يلي:

1 ـ أخرج البخاري حديثاً عن عائشة جاء فيه: (أوتيت في الحج بلحم بقر فقلت ما هذا؟ قالوا ضحى رسول الله عن أزواجه بالبقرة.

2 ـ ما فعله بعض الصحابة في حجهم، فقد روي أن ابن عمر كان يترك أثمان الضحايا لمن لم يحج من أهله ليضحوا عنه تطوعاً.

وسواء أكان ابن عمر قد ترك ثمن الأضحية عن نفسه أو عن أسرته فإن فعل الرسول كاف في سنيتها للحاج والمسافر وهو ما ذهب إليه الإمام الشافعي وابن حزم على اعتبار أن هذا فعل من أفعال الخير لا يحرم منه إن وجد قدرة على فعله، ولم يرد نص يمنع منه. والمشقة التي أشار إليها الأحناف قد تسقطها مع عدم القدرة حتى للمقيم فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

الحالة المالية للمضحي:

نقل ابن رشد عن مالك: (إن كان الرجل فقيراً لا شيء له إلا ثمن الشاة فليضح، وإن لم يجد فليستلف).

وأصحابه كانوا أكثر تساهلاً في الجانب المالي وتركوها لضمير الفرد وتقديره فقالوا: يضح إن لم تجحف به ويحتاج إلى ثمنها في ضرورياته في عامه.

والشافعية قالوا تسن في حق من يفضل ثمن الأضحية من احتياجاته في يوم العيد وأيام التشريق الثلاثة ولياليها.

والأحناف اشترطوا لوجوبها الغنى وهو أن يكون الشخص مالكاً لنصاب وهو مائتا درهم أو عشرين ديناراً أو قيمتها زائدة على نفقته ومنزله وخادمه في عامه.

واعتبروا أن الأضحية إذا بلغت خمسة دراهم من هذا النصاب وجبت عليه وإلا فهي تطوع منه.

وإذا نظرنا إلى هذا التقدير لوجدناه (2,5٪) وبهذه النسبة في ضوء أسعار الحيوانات في عصرنا يعتبر الغالبية العظمى من الناس متطوعين بها ولا تتعين إلا على القليل منهم.

الاشتراك في الأضحية:

يرى المالكية أن الاشتراك في ثمنها غير جائز ولا يسقط المطالبة بفعل هذه السنة ويجوز التشريك في الأجر بشرط أن يكونوا في نفقته وإن تطوعا وأن يكونوا من قرابته، وإن كانوا أغنياء بالغين وأن يكونوا ساكنين ببيت واحد وبهذه الشروط لا عبرة بالعدد مهما بلغ ويرى الأحناف أن الشاة من المعز والغنم لا تجزئ إلا عن واحد وإن كانت عظيمة سمينة تساوي شاتين، ولا تجزئ بقرة واحدة ولا بعير واحد إلا عن سبعة أشخاص.

ويرى ابن حزم أن الأضحية سواء من حيث نوعها يجوز التشريك فيها لأي عدد كان من الناس فهو يتفق مع المالكية في نوع الأضحية وفي عدم التقيد بعدد ويخالفهم في الشروط.

مناقشة وجهات النظر:

إن تمسك الأحناف بحديث البقرة والجزور عن سبعة يعارضه فعل النبي في أكثر من مرة وفي روايات صحيحة أنه كان يضحي بكبشين يقول عند ذبح أحدهما: عن محمد وآل محمد. ولم يذبح شاة عن كل واحدة من أزواجه على الرغم من تعددهن وتكرر العيد.

ويقول عند ذبح الثاني عن أمة محمد الخ . . .

وأخرج مالك والترمذي وابن ماجه عن طريق عطاء بن يسار قال سألت أبا أيوب الأنصاري كيف كانت الضحايا على عهد رسول الله ﷺ قال: كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته فيأكلون ويطعمون حتى تباهى الناس كما ترى. فهذه الروايات تسقط رأي الأحناف في عدم كفاية الشاة لأكثر من واحد واقتصار ذلك على البقر والإبل وتؤيد رأي المالكية في اشتراطهم.

لأن التعبير بأهل بيته يقتضي ما اشترطوه في عرف الناس وما ذهب إليه ابن

حزم من جواز اشتراك المتعددين فيها لا يصلح له دليلاً ذبح الرسول عن الذين لم يضحوا من أمته لأنه إهداء للتواب ولم يشتركوا في ثمنه ولو كان كافياً عنهم لما ذبح أحد غيره في ذلك الوقت، ولكونهم مطالبين بهذه السنة لم يمنعهم الرسول من الذبح.

متى تتعين الأضحية؟

اتفق على أن الشاة المعينة بالنذر للأضحية كأن يقول الإنسان لله على أن أضحي بهذه الشاة مثلاً فتكون أضحية واجب ذبحها بذاتها ولا يجوز استبدال غيرها بها.

ويلاحظ أن هذا الحكم قد نشأ عن تحديدها بالنذر.

أما إذا اشترى شاة بنية الأضحية فإن الأحناف يقولون ننظر لحال المشتري فإن كان فقيراً تعينت المشتراة بعينها لأنه كان في حال من المطالبة على هذه الشاة بذاتها.

والإمام الشافعي يرفض الصورة الخاصة بالفقير عند الأحناف في حالة الشراء ويوافقهم إن عينها ولم تكن مشتراة ويرى أن النذر لا يتحقق إلا بالتلفظ به ومجرد النية لا تأثير له، فله أن يبيعها ويشتري غيرها.

والحنابلة قالوا لا بأس إن كانت الثانية أفضل من الأولى.

بينما يرى المالكية وابن حزم أنها لا تتعين إلا بالذبح أما قبله فهي شاة يتصرف فيها كما يشاء.

وهذا الخلاف يترتب عليه بيع صوفها ولبنها.

فعلى رأي المالكية وابن حزم يتصرف فيهما كما شاء وعلى رأي الأحناف لا يجوز التصرف فيهما إلا بالتصدق ولو ذبح غيرها فواجب أن يعود فيذبحها هي أيضاً.

نوع الأضحية والسن المطلوبة فيها:

من المتفق عليه بين المذاهب هو أن الأنعام الإبل ومنها البخاتي (ذات

السنامين) والبقر ومنه الجاموس والضأن والمعز ذكور كل ذلك وإناثه صالحة لأن تكون أضحية.

واختلفت في الخنثى والخصى هل ما بها من العيوب المفسدة أولاً.

واتفقت المدارس السنية الأربعة على عدم جواز التضحية بأي حيوان آخر خلاف ما ذكر لعدم ورود النص في ذلك؛ ويرى ابن حزم جواز الأضحية بأي حيوان مأكول اللحم وإن ديكاً أو ظبياً.

واحتج بحديث من ذهب للمسجد يوم الجمعة في أول ساعة فكأنما قدم بدنة ثم يستمر حتى أن من يدخل المسجد في آخر ساعة كأنما قرب بيضة؛ وبقول بلال: ما أبالي أن أضحي ولو بديك.

وقال الأضحية قربة فهي كهذه التي ذكر فيها دجاجة ثم بيضة.

وهذا قياس واستنتاج لم يسلم به الفقهاء لأن المسائل التعبدية لا تترك لمجرد الرأي والقياس البعيد.

وأدلته ليست صريحة في جواز الأضحية بأي حيوان.

وقد اشترطوا للأضحية السلامة من العيوب الخلقية التي من شأنها أن تشين منظرها أو تقلل من قيمتها وتفسد لحمها ومنها الهزال البين.

وكلما كانت الأضحية أغزر لحماً وأطيب كانت أفضل.

واختلفوا في أي الأنواع أفضل، وهو اختلاف هيّن لأن المسألة تتعلق بالأفضلية لا بالإجزاء.

واتفقوا على أن الثنية فما فوق تجزئ إذا كانت من الأبل والبقر والمعز ولا يكفي ما دون ذلك.

كما اتفقوا على جواز الجدعة من الضأن فما فوق.

واختلفوا في تفسير الثنية والجذعة فذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الجذع من الضأن ما أتم ستة أشهر ودخل في السابع شريطة أن يكون جسمه فخماً بحيث يشتبه بالثني في الحجم إذا رآه الإنسان من بعيد والثني من الضأن والمعز ابن سنة ومن البقر سنتين والإبل خمس سنين.

والمالكية قالوا: الجذع من الضأن ما بلغ سنة قمرية ودخل في الثانية مجرد دخول والثني من المعز ما أتم سنة ودخل في الثانية دخولاً بيِّناً كالشهر مثلاً.

والثني من البقر ما بلغ ثلاث سنين ودخل في الرابعة ولو بأيام يسيرة.

ومن الإبل ما أتم خمساً ودخل في السادسة مطلق دخول.

وقال الشافعية الجذع من الضأن ما بلغ سنة وقالوا لو أسقط مقدم أسنانه قبل السنة كفى.

والثني من المعز ما بلغ سنتين، ومثله البقر، ووافقوا ما سبق في الإبل.

ويلاحظ أن الخلاف في التفسير اللغوي لمدلول الألفاظ وأمَّا أصل الاشتراط فقد ورد في السنة، وتركت النصوص اختصاراً.

من يذبح الأضحية؟

الأفضل أن يذبح المضحي أضحيته بنفسه إن كان قادراً على ذلك، وكان يحسن الذبح سواء كان صغيراً أم كبيراً ذكراً أم أنثى.

فإن لم يستطع يوكل من يقوم بهذا ويستحب في هذه الحالة أن يشهد الذبح أو يعاون في شد الأضحية والآثار في هذا كثيرة.

غير أن الشافعية قالوا الأفضل للأنثى والخنثى والأعمى والصغير التوكيل وإن قدروا على الذبح.

وقت الأضحية:

يبدأ وقت الذبح بعد ذبح إمام الصلاة للعيد أضحيته، فإن لم يضح أو لا يوجد إمام يتحرى أقرب إمام ويذبح.

وقال ابن حزم لا معنى لإمام الصلاة أصلاً لأن القدوة رسول الله ووقت صلاة العيد وفقاً لفعله معلوم فيتحرى قدر الصلاة والخطبة ثم يذبح.

فإن طرأ على المضحي سبب منعه من الذبح يوم العيد فبإمكانه أن يضحي إلى غروب اليوم الثالث على رأي الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة.

وقال فريق آخر من الحنابلة وصححه ابن تيمية والشافعية يضحي إلى غروب اليوم الرابع.

ويكره الذبح بالليل، وهناك تفاصيل في أفضلية الساعات لا أهمية لها.

من لم يتمكن من التضحية:

من لم يتمكن من التضحية لفقره فلا شيء عليه أصلاً، ومن لم يتمكن لسبب طارئ حتى فات الوقت فلا شيء عليه إلا إذا كانت معينة للتضحية أو منذورة وفي هذه الحالة يتصدق بها حية لأن الأصل في الأموال التصدق بها حية لا بإتلافها بالذبح إلا في الوقت الذي شرعه الله.

هل يجوز التصدق بثمن الأضحية؟

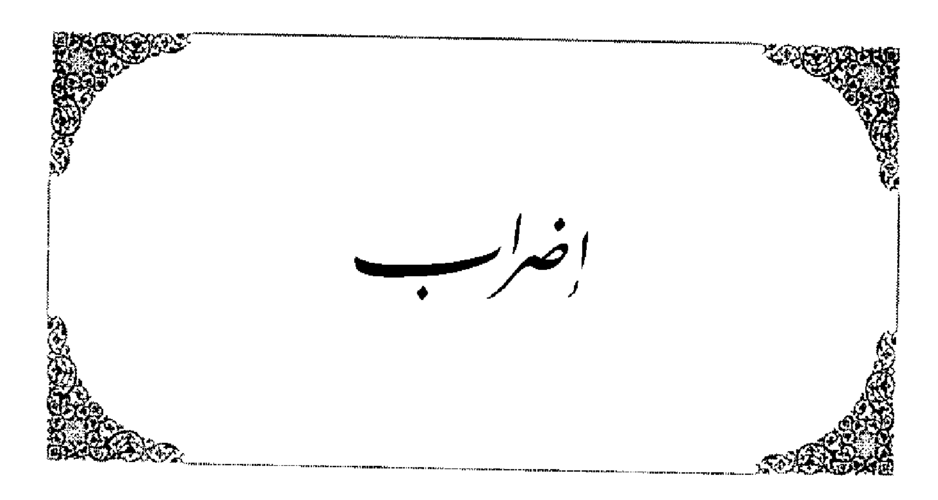
قد يبدو لأول وهلة أن ثمن هذه الحيوانات لو سلم للفقراء لكان خيراً لهم من اللحم، ولكننا ينبغي ألا نتسرع في المسائل المشروعة إلا بعد محاولة التأمل في حكمتها ونصوصها.

فالإسلام شرع التضحية بإراقة الدماء للتوسعة على أفراد العائلة من جهة، وعلى الفقراء من جهة ثانية، فقد يمر العام ولا تشبع الأسرة من اللحم، فأراد الله بهذه الشعيرة أن يتمتعوا من نعم الله.

ولهذا فقد قال الشافعية والأحناف إن التضحية أفضل من الصدقة.

وقال الحنابلة هي أفضل من الصدقة بمثل ثمنها، وقال المالكية هي أفضل من عتق الرقبة أيضاً.

وفي جميع الأحوال لا تجزي الصدقة عنها. إلا من عين أضحية فمات فيتصدق بها عليه، أو لم يتمكن من ذبحها لسبب ما، كما سبق.



إضراب

الدكتور: علي أبو القاسم عون
جامعة الفاتح - كلية اللغات

قبل البحث في هذا اللفظ لغة واصطلاحاً ننظر في أصله اللغوي؛ فقد جاء في مقاييس اللغة لابن فارس أن «الضاد والراء والباء أصل واحد، ثم يُستعار ويُحمل عليه»[1]، فالضرب في الأصل إيقاع الشيء على الشيء، ومنه أُخذت سائر المعاني؛ فضربت ضرباً إذا أوقعت بغيرك ضرباً، واستعير الضرب لأداء معان أخرى، منها الضرب في الأرض: السفر، والضرب على اليد: الحجر[2]، وضرب الأمثال: الوصف بغير الصفات الحقيقة[3]، قال تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: 74] أي لا تصفوه - سبحانه - بغير صفاته الحقيقة.

ويطلق الضَّرْبُ على الصيغة والمثل والشكل والصنف والنوع[4].

أما الإضراب فهو مصدر الفعل الثلاثي المزيد بالهمزة (أضرب)، وهذا الفعل قد يأتي لازماً بمعنى المجرد، نحو: ضَرَبَ عن الأمر وأَضْرَبَ عنه:

(1) (ضرب).
(2) مجمل اللغة: (ضرب).
(3) كتاب الأفعال: 2/ 266.
(4) المعجم الفلسفي، والمعجم الوسيط: (ضرب).

أمسك. وقد يأتي متعدياً نحو: أضرب نوقَه: حمل عليها الفحل[5]. وأضرب تكون بمعنى لزم وأقام؛ فأضرب فلان في بيته: لم يبرحه، فهو ملازم له مقيم فيه. وبمعنى كف وأعرض؛ فأضرب عن الأمر: كف عنه وأعرض، وبمعنى وطّن؛ فأضرب للأمر جأشاً: وطّن عليه نفسه[6]، وبمعنى أطرق وسكت، فأضرب الرجل إضراباً: أطرق وسكت[7]. وبمعنى امتنع، فأضرب العمال: امتنعوا عن العمل[8].

والإضراب الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه[9]؛ نحو قولك: خُذْ كِتاباً بل كراسةً. والإعراض هو جعل المتبوع في حكم المسكوت عنه يحتمل أن يلابسه الحكم وأن لا يلابسه[10]؛ فقولك: جاءني زيد بل عمرو، يحتمل مجيء زيد وعدم مجيئه، وقد يقتضي عدم المجيء قطعاً مع صرف الحكم إلى التابع وإثباته له[11]، وبهذا الاقتضاء يكون الإضراب بمعنى الإبطال والرجوع[12].

من خلال ما تقدم نصل إلى معنى الإضراب في اصطلاح النحويين لنجد أنه موصول بالمعنى اللغوي. فالإضراب عندهم قسمان هما الإضراب الإبطالي، والإضراب الانتقالي.

فالأول يكون بإبطال الحكم السابق ونفي مضمونه والقطع بأنه غير واقع والحكم على مدعيه بالكذب والانصرافِ عن ذلك الحكم إلى حكم آخر[13]؛ يجيء بعد أداة الإضراب، نحو ما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾: [الأنبياء: 26] وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ۚ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾: [المؤمنون: 70] والثاني يكون بالانتقال من

---

(5) كتاب الأفعال: 2/ 266.
(6) أساس البلاغة: (ضرب).
(7) مجمل اللغة: (ضرب).
(8) المعجم الوسيط: (ضرب).
(9) كتاب التعريفات، وجامع العلوم: (ضرب).
(10) جامع العلوم: (ضرب).
(11) نفسه.
(12) الكليات: (ضرب).
(13) النحو الوافي: 3/ 597، 623.

غرض باق على حاله إلى آخر يخالفه[14]، ويجيء بعد أداة الإضراب، نحو ما في قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ * بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [الأعلى: 14 ـ 16]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنطِقُ بِالْحَقِّ﴾ [المؤمنون: 63].

وللإضراب أدوات منها (بل)[15] وقد ورد ذكرها في الآيات السابقة. و(أم) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ۗ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ﴾ [الرعد: 16]؛ فأم هنا للإضراب مجرداً عن أي معنى آخر[16]. و(أو) كما في قول جرير[17]:

ماذا ترى في عيال قد برحت بهم ... لم أحص عدتهم إلا بعداد

كانوا ثمانين أو زادوا ثمانية ... لولا رجاؤك قد قتلت أولادي

فمعنى (أو زادوا) بل زادوا.

وأختم بالتوكيد على قوة اتصال المعنى اللّغويّ للإضراب بالمعنى الاصطلاحي. والتنبيه على أن الإضراب حقيق بدارسة تجمع شتاته وتنظّم مسائله وتؤصل قواعده باعتباره أسلوباً من أساليب العربية.

المصادر والمراجع:

1 ـ القران الكريم.

2 ـ أساس البلاغة، جار الله الزمخشري، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.

3 ـ كتاب الأفعال؛ ابن القطاع، ط: 1983م، عالم الكتب، بيروت.

(14) النحو الوافي: 3/ 597، 623.
(15) مغني اللبيب: 151.
(16) مغني اللبيب: 66.
(17) مغنى اللبيب: 91، وشرح ابن عقيل: 3/ 232.

4 - كتاب التعريفات؛ علي بن محمد الشريف الجرجاني، ط: 1978ف مكتبة لبنان، بيروت.

5 - جامع العلوم (دستور العلماء)؛ القاضي عبد النبي عبد الرسول الأحمد نكري، ط:2، 1975ف، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

6 - شرح ابن عقيل، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط:20، 1980، دار التراث، القاهرة.

7 - الكليات؛ أبو البقاء الكفوي، ط:2، 1982، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

8 - مجمل اللغة؛ ابن فارس، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، ط:2، 1986، مؤسسة الرسالة، بيروت.

9 - المعجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

10 - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.

11 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط:3.

12 - مغني اللبيب؛ ابن هشام، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط:6، 1985، دار الفكر، بيروت.

13 - النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، القاهرة.



د. يس عريبي
في ذمة اللّه

لقي الأستاذ الدكتور محمّد يس عريبي ربّه في مطلع الشهر الأخير من السنة الماضية (1998ف) وهو لا يزال في سنوات عطائه العلمي الجاد، وكان المرحوم قد تخرج في كلية الآداب بجامعة بنغازي سنة (1962ف) ضمن الدفعات الرائدة لهذه الجامعة الفتية التي تولى التدريس بها ثلة من أبرز أعلام الفكر العربي في تلك الفترة، منهم أُستاذه الأثير الدكتور محمّد عبد الهادي أبو ريدة، الذي كان له أثر في توجهه إلى استكمال دراسته العليا بألمانيا.

وفي هذا البلد تحصل المرحوم على الماجستير والدكتوراه، واكتشف خلال دراسته أن بعض الفلاسفة الروّاد في الفكر الغربي أخذوا آراءهم عن علماء الإسلام، وفي طليعتهم الإمام الغزالي، وقد لاحظ أن بعض المباحث ترجمت حرفياً من مؤلفات الإسلام وشيوخه إلى مؤلفات أعلام النهضة الأوروبية، وظل التفكير في إخراج هذه الحقائق إلى الناس هدفه الدائم حتى لقي ربه.

ولقد أبّن الفقيد بعض زملائه وتلاميذه، فكان في طليعتهم

الدكتور محمّد أَحمد الشريف، والدكتور علي فهمي خشيم، والدكتور مصطفى التير، والدكتور سعدون السويح، الذين أجمعوا على عمق صلتهم بالمرحوم، وتقديرهم لسعة اطلاعه وأهمية توجهه العلمي الأصيل.

وقد ترك الدكتور يس عريبي مؤلفات مطبوعة ومخطوطة تدل على ذلك التوجه الذي اختطّه لنفسه وسار عليه منذ الستينات من هذا القرن، وقد وعد الأستاذ أمين مؤتمر الشعب العربي بنشر ما لم ينشر من أعماله ودراساته.

رحم الله الفقيد وأسكنه فسيح جناته.

«إنا لله وإنا إليه راجعون».

د. عبد الحميد عبد الله الهرّامة

رئيس قسم اللغة العربية وآدابها



الأستاذ رُفَيْدَةُ في ذمة الله

انتقل إلى رحمة الله تعالى المغفور له الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الله رفيدة، وبقلوب مؤمنة بقضاء الله وقدره شُيع جثمانه الطاهر إلى مثواه الأخير بمقبرة قريته في مصراته عصر يوم السبت 11/2/1999.

فرحم الله رجلاً كان عالماً عاملاً، وأستاذاً فاضلاً، ومشرفاً حازماً، وموجهاً صائباً، ومنهجياً صادقاً، ومستشاراً نصوحاً، وأخاً صدوقاً، وأباً عطوفاً، كان مؤمناً قوي الإيمان، وصادق العهد، مخلص العمل. قال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾.

وهذه إلماحة موجزة عن حياة أستاذي المغفور له الذي أخذت عليه النحو والصرف في الجامعة، واستندت إلى علمه في الدراسات المعمقة، وحظيت بإشرافه في الإجازة العالية، وبتوجيهاته وأنا أُعد أطروحتي لنيل دكتوراه الدولة في الآداب فقد كنت ألتقي أستاذي المغفور له في النصف الأخير من شهر رمضان من كل سنة من سنوات

الدراسة الخمسة التي قضيتها في الرباط؛ حينما كان رحمه الله يحضر للمشاركة في الدروس الحسنية.

وأرجو أن أوفق في تقديم ما يقارب الدرجة الرفيعة، والمكانة المرموقة لعالم جليل، ونحوي فيلسوف، ومفسر متمكن، وفقيه مجتهد، بذل جهده وعمره في سبيل العلم والمعرفة.

وفيما يأتي سرد لسيرة حياته:

1 ـ اسمه ومولده وتعليمه الأساسي:

هو إبراهيم عبد الله محمد أحمد رفيدة.

ولد بمصراته بقرية القرشي: الرفايدة من قبيلة المقاصبة، سنة 1925، أو 26، أو 28، أو 31 فقد اختلفت الروايات في تاريخ مولده.

بدأ تعليمه في مساجد قريته ثم في زاوية المنتصر حيث حفظ القرآن على يد الشيخ المرحوم على حسن المنتصر.

وفي سنة 1946 التحق بمعهد أحمد باشا الديني حيث أخذ تعليمه الابتدائي والثانوي على أيدي أساتذة أجلاء، ذكر المرحوم عشرة منهم معتزاً بفضلهم ومنوهاً بعلمهم.

2 ـ رحلته إلى مصر للدراسة بالأزهر:

في سنة 1952 رحل المغفور له إلى مصر للدّراسة، فالتحق في العام الجامعي 1953 ـ 1954 بالأزهر في معهد البعوث الإسلامية حيث وضع في السنة الرابعة منه بعد امتحان معادلة أظهر فيه قدرته العلمية، ومتانة تكوينه، وسعة اطلاعه، فقدكان يحفظ ألفية ابن مالك، وبعض المتون الأخرى، والقصائد المشهورة، أخذ الثانوية في هذه السنة، وكان ترتيبه الأول.

3 ـ دخوله كلية اللغة العربية:

انتسب المغفور له في العام الجامعي 1954 ـ 1955 إلى كلية اللغة العربية إحدى كليات الأزهر حيث تلقى العلوم العربية والعلوم الإسلامية على أيدي أساتذة علماء، ذكر المرحوم كثيراً منهم مبرزاً فضلهم ومظهراً مكانتهم، وتخرج في هذه الكلية سنة 1958 بتقدير جيد جداً، وكان مشروع تخرجه بعنوان (الدكتور زكي مبارك وأدبه) وقد نشر البحث آنذاك في مجلة (العرفان) ببيروت.

4 ـ تعيينه مدرساً وتدرجه الوظيفي:

عُين المغفور له في سنة 1958 مدرساً في معهد أحمد باشا الديني بطرابلس، وفي سنة 1961 عُيّن مديراً للمعهد الأسمري بزليطن، وفي سنة 1963 كُلف بعمادة كلية اللغة العربية في البيضاء، وبقي عميداً إلى سنة 1970، فعُيّن عميداً للكليّة اللغة العربية والدراسات الإسلامية في البيضاء إحدى كليات جامعة قاريونس، واستمر إلى نهاية العام الجامعي 1973 ـ 1974 حيث تفرغ لإتمام بحث الدكتوراه.

5 ـ دراسته العليا

في سنة 1969 سجل في الدراسات العليا بكلية اللغة العربية من جامعة الأزهر، وكان بحث التخصص بعنوان (الحذف في الأساليب العربية) تحصل به في نهاية عام 1971 على درجة الماجستير بتقدير ممتاز، وذلك بعد أن أجرى الامتحان الأول في سنة 1970، والثاني في سنة 1971.

ثم سجل أطروحته للدكتوراه بعنوان: (النحو وكتب التفسير) فأنجزها في سنة 1976، وتولى مناقشتها لجنة من كبار العلماء أجمع

أعضاؤها على منحه شهادة الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى، والتوصية بطبع الأطروحة وتبادلها مع الجامعات الأخرى.

6 ـ انتقاله إلى طرابلس:

انتقل المغفور له في سنة 1976 إلى كلية التربية. بجامعة الفاتح في طرابلس، وأخذ يدرس النحو والصرف بقسم اللغة العربية، وشارك في إعداد مناهج الدراسات العليا بالقسم. والتدريس فيها، والإشراف على إنجاز البحوث، والمناقشة، فقد أشرف على عدد كبير من الطلاب الّذين أصبحوا أعضاء في هيئة التدريس بالجامعات الليبية.

واستمر المغفور له في مسيرته العلمية وعطائه المتواصل، فأُنجزت على يديه كثير من بحوث الدكتوراه إضافة إلى بحوث الماجستير، وكان إلى جانب ذلك يحاضر في كلية الدعوة الإسلامية ويشرف ويشارك في مناقشة بحوث الدراسات العليا فيها، وقد نوقشت آخر رسالة أشرف عليها المرحوم بعد وفاته بأسبوعين، وقام بتقديمها للمناقشة أحد تلاميذه الأوفياء الأستاذ مختار ديرة عميد كلية الدعوة الإسلامية.

7 ـ نشاطه الثقافي وأعماله العلمية والدينية:

* المغفور له مدرس منذ سنة 1958 كما تقدم.

* شارك في إعداد المناهج الدراسية، وتأليف كتب اللغة العربية لمعاهد المعلمين.

* سافر إلى كثير من البلاد العربية والإسلامية، فقد سافر إلى الجزائر سنة 1970 لحضور الملتقى الإسلامي، وشارك في مناقشات هذا الملتقى، وألقى فيه محاضرة في (الفكر الإسلامي).

* أشرف على تنظيم (ندوة التشريع الإسلامي) ورأس جلساتها وقد عقدت في البيضاء سنة 1972، بدعوة من كلية اللغة العربية والدراسات الإسلامية التي كان عميداً لها آنذاك.

* عندما أنشئت جمعية الدعوة الإسلامية العالمية سنة 1970 كان من أعضائها المؤسسين، عضواً بلجنتها الإدارية، واستمر عضواً مهماً يشارك في اجتماعاتها، وبعض أنشطتها الثقافية التي تتصل بصفته العلمية حتى تاريخ وفاته.

* باعتباره عضواً في جمعية الدعوة الإسلامية وعالماً عاملاً قام بسفرات إلى الخارج ضمن وفود للاتصال بالمسلمين وتفقد أحوالهم وإرشادهم والدعوة إلى الله عز وجل، فألقى فيهم الخطب والمحاضرات والدروس.

* بالاعتبار السابق قام بسفرات لحضور مؤتمرات إسلامية في بعض الدول العربية والإفريقية الإسلامية، وماليزيا، والصين الشعبية والوطنية، والجمهوريات الإسلامية المستقلة عما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي، ومالطا، وقبرص وتركيا.

* حضر في سنة 1991 ندوة عن الإمام محمد علي الشوكاني عقدت في صنعاء بالاشتراك بين جمعية الدعوة الإسلامية العالمية وجامعة صنعاء، قدم فيها بحثاً قيماً نشر بعد ذلك في اليمن كما نشر في مجلة كلية الدعوة الإسلامية.

* منذ سنة 1989 وهو يحضر الدّروس الحسنية في الرباط التي تقام في شهر رمضان من كل سنة، ألقى فيها المغفور له دروساً لقيت القبول الحسن والثناء العطر.

* في سنة 1992 انتخبه مجمع اللغة العربية بالقاهرة عضواً مراسلاً، واعتمد هذا الانتخاب بقرار وزير التعليم بجمهورية مصر العربية

في 18/ 3/ 1992، وبذلك تم تعيينه عضواً مراسلاً بهذا المجمع، فحضر مؤتمراته السنوية بعد هذا التاريخ وقد وفقه الله للمشاركة في كثير من أنشطته بإبداء الرأي، والمناقشة والتعليق والتقويم والتصحيح.

* هو من الأعضاء المؤسسين لمجمع اللغة العربية بالجماهيرية.
* كان رئيساً للجنة إعداد المواقيت بالجماهيرية، وبفضل جهوده وجهود أعضائها ومنهم المرحوم الشيخ سالم الماقوري أكملت اللجنة عملها وتم اعتماده والعمل به منذ سنة 1996م.
* قام باختيار ثلاثمائة وستين حديثاً شريفاً لإدخالها في ساعة حائطية تعلق في المساجد فيظهر على مرآتها كل صباح حديث شريف فيه إرشاد وتوجيه.
* قام بالإشراف على بناء مسجد عبد الله بن عمر بحي الأندلس ثم بالإشراف على توسيعه، وكان يؤم فيه المصلين ويلقي الدروس الدينية، ويجيب السائلين في أمور الدين.

8 ـ بحوثه المنشورة:

* كتابه (النحو وكتب التفسير) في جزئين كبيرين، طبع ثلاث طبعات، آخرها كان سنة 1990.
* كتاب معاني القرآن، وهو تفسير لغوي موجز، ألفه بالاشتراك مع أربعة أساتذة، طبع الجزء الأول سنة 1986، والثاني سنة 1989، والأخيران سنذكرهما ضمن ما لم ينشر، وتقوم جمعية الدعوة الإسلامية بالإشراف على هذا المشروع العلمي.
* بحث بعنوان: أبو عبد الله الخروبي الطرابلسي ـ سنة 1979.
* بحث بعنوان: التوحيد (بحث في عقيدة التوحيد وأركانها وكلمتها الجامعة) سنة 1981.

* بحث بعنوان: أصالة اللغة العربية وعلومها. سنة 1982.
* بحث بعنوان: القرآن واللغة العربية. سنة 1985.
* بحث بعنوان: مقدمة لدراسة مناهج البحث العلمي. سنة 1989.
* كتاب بعنوان: اللغة العربية ومكانتها في الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى، بالاشتراك، وهو كتاب قدمه وفد اللجنة الشعبية العامة للإعلام والثقافة الذي كان المغفور له عضواً فيه إلى الدورة السابعة لمؤتمر المسؤولين عن الشؤون الثقافية في الوطن العربي الذي عقد في الرباط سنة 1989.
* بحث بعنوان محمد بن علي الشوكاني العالم المجتهد سنة 1992.
* بحوث أخرى مختلفة في مجال علوم العربية، نشرت في مجلة الفكر العربي، ومجلة الدعوة الإسلامية.

9 ـ بحوث غير منشورة:

* كتاب بعنوان (الحذف في الأساليب العربية).

وقد أسند المغفور له مهمة تنقيحه إلى تلميذه الدكتور خليفة أبديري.

* الجزء الثالث والرابع من كتاب معاني القرآن، وقد اكتمل تحريرهما قبل وفاته رحمه الله بيومين فقط.

10 ـ وصيته:

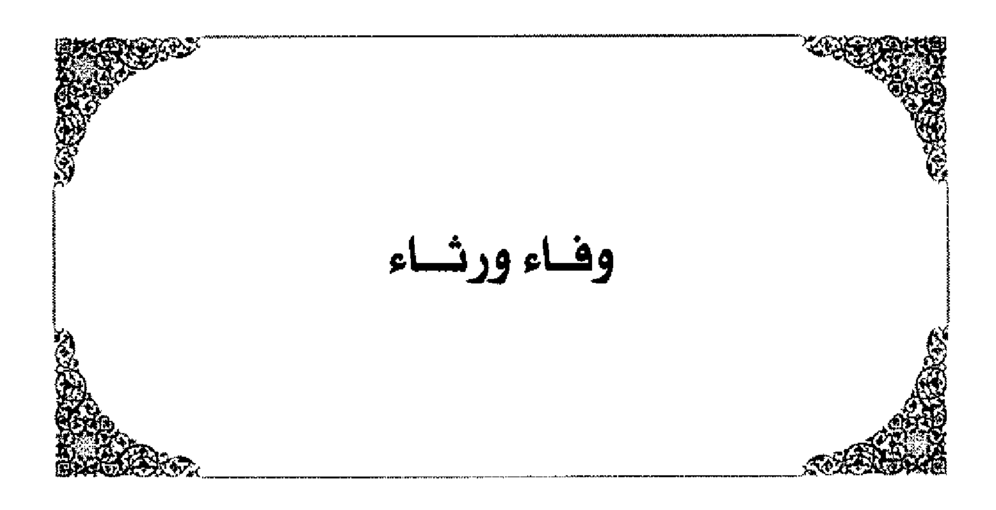
قبل وفاته بأسبوعين أوصى بنيه بوقف مكتبته الخاصة على مكتبة كلية الدعوة الإسلامية، فتكون بذلك صدقة جارية ينتفع بها طلاب العلم من بعده. فنسأل الله له حسن الثواب.

وقبل أن أختم الحديث عن هذه السيرة الطيبة التي استقيت مادتها من المرحوم مشافهة، وممّا كتبه بخط يده، ومما أخبرني به أبناؤه البررة عوضهم الله عنه خيراً أنبه إلى أن كتاب الأدب العربي الذي نُسب إلى المغفور له بالاشتراك مع الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي هو ليس من مؤلفات المرحوم، فقد تبرأ منه في حياته مؤكداً أن اسمه أقحم فيه دون علمه، وقد قام المؤلف بحذف اسم المرحوم في طبعة أخرى.

وأخيراً أدعو الله أن يجازيه على أعماله العلمية خير الجزاء.

د. علي أبو القاسم عون

تلميذ الفقيد



وفـاء ورثـاء

الصديق عمر يعقوب

كلية الدعوة الإسلامية طرابلس ـ الجماهيرية

1 ـ غريب في الحياة وفي الممات ... أيا من حاز خير المكرمات

2 ـ نعى الناعي فقيد الفكر فجراً ... فعم الحزن من بعد الغداة

3 ـ بكاه الجمع من خل وفي ... ومن أبنائه ومن البنات

4 ـ وهم يبكون إذ يبكون خلا ... له أفضاله في النائبات

5 ـ دواهي الدهر لا تسأل لماذا ... تفاجئنا فتؤذن بالشتات

6 ـ فإن الموت كأس الخلق طرا ... إذا آجالهم يوما تواتي

7 ـ وإن السر يعلن كل يوم ... بدفع بين موت والحياة

8 ـ فتلك طبائع الأشياء دوما ... يسيرها المهمين في أناة

9 ـ وذاك الورد ما أصفاه نبعا ... إذا ما تهت يوماً في الفلاة

10 ـ أخي ياسين قد أحييت فكرا ... وأنقذت الغريق من الممات

11 ـ وأعلنت الحقيقة في تحد ... وصارعت المزيف في ثبات

12 ـ وقربت التراث لعقل جيل ... فأضحى موجساً من مغريات

13 ـ وأدرك من أصالته ضروبا	تحاذرها صنوف العاديات
14 ـ لقد أحسنت إذا آثرت حقا	وميزت الدخيل ببينات
15 ـ وحللت المعارف دون حيف	فصرت مصنفا بين الثقات
16 ـ وأنصفت الجويني والغزالي	بنقد صائب دون افتيات
17 ـ وصار الأشعري لديك رمزا	ينير بفكره درب الحياة
18 ـ وأعطيت التفلسف عطرَ زهر	فهمت بعشقه حتى الممات
19 ـ ورمت الفكر من شرق وغرب	فصغت نسيجه بمقدمات
20 ـ فما غرب لديك بدون شرقٍ	إذا سلم الحديث من الغلاة
21 ـ وما الإسلام إلاَّ صوت حق	ينادي: أن هلم إلى النجاة
22 ـ ففيه العدل والإحسان ركن	وفيه البغي صدر المنكرات
23 ـ وفيه بنو البرية قد تساووا	ولكن التفاضل بالتقاة
24 ـ وما بالعقل يدرك كل حق	إذا ما الشأن في أمر الهداة
25 ـ لقد حاولت إصلاحاً ورشدا	وكنت مرغباً في الباقيات
26 ـ وعارضت التزلف في إباء	فصح لك المآل إلى النجاة
27 ـ وكنت الأسوة المثلى لجيل	يؤمل رفعة للجامعات
28 ـ ويخطو نحو آمال كبار	ويدعو للنهوض من السبات
29 ـ ويحذر أن يصير الفكر يوماً	إلى الأغلال ثم إلى الممات
30 ـ فإن تسمع أخي ياسين فاسمح	فقد مزجت دموعي ذكرياتي
31 ـ وآلمني الفراق وكنت قبلا	أصابر للصروف العاديات
32 ـ ولكن لوعة كمدت فؤادي	فأبت إلى القريض بلا أناة
33 ـ فلا تجزع حفظت أبا المعالي	وكن كأبيك محمود الصفات
34 ـ وقارب واقتصد واحذر غلوا	فإن القصد أصل المنجيات
35 ـ وصابر واصطبر واسلك سبيلا	نهايته تقيك المهلكات

36 ـ وجاهد أن تكون لسان صدق　　عربياً أبياً من أباة

37 ـ فإن الغرس تدعمه أصول　　وما خلف بدون مورثات

38 ـ وآنس وحشة عمت ببيت　　وكن مصباحه في الحالكات

39 ـ وكم عبر تمر بدون ذكر　　وتسخر من قلوب قاسيات

40 ـ وكم نلهو ونعبث دون فكر　　ودون تبصر في العاقبات

41 ـ وما أيامنا إلاً ليوم　　وما آجالنا إلاً لآت

42 ـ وما من حيلة للحي إلا　　دموع من عيون ذارفات

43 ـ نكفكفها بصبر نرتجيه　　وهمس مع أكف ضارعات

44 ـ سلام الله ياسين ذخرا　　ليوم البعث من بعد الوفاة

45 ـ وألطاف المليك إليك تسري　　لتسعد في القيامة بالنجاة

أسس التقويم لأبحاث المَجلّة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد، وفيها تحال الأعمال المقدّمة لها إلى مقوِّم متخصِّص في الموضوع المراد نقده؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية:

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات.

2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها.

3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية.

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم، وله رفض الملاحظات بردّ علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مَوَاطن الزّلل في نقده.

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة(*).

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقوِّمون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدّمة لهم، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سُبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته.

(*) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة.



BULLETIN OF THE FACULTY OF The Islamic Call

FIFTEENTH YEAR

Correspondence To:

Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya - Tripoli

FACULTY OF THE ISLAMIC CALL

P.O. Box: 71771 - Tel: 4800167

1 Libyan Dinar or equivalent